

Maestría en Sociología

“Luhmann y Habermas frente al problema de la improbabilidad de la comunicación”

CLAUDIA ELISA LÓPEZ MIRANDA

ASESOR: Dr. Jorge Lionel Galindo Monteagudo

17 Junio 2014

ÍNDICE

Introducción.....	1
Capítulo I. Luhmann y Habermas frente al problema de la improbabilidad de la comunicación.....	10
1.1 El objeto de estudio.....	10
CAPÍTULO II. El malestar en la sociología y la urgencia de un concepto útil de sociedad.....	16
2.1. Niklas Luhmann: de la necesidad de un concepto de sociedad, a una nueva sociología	18
2.2 La crisis del paradigma cognoscitivo en el pensamiento social y la necesidad de un concepto de sociedad basado en la comunicación: una mirada desde Jürgen Habermas	24
2.3 Sociedad, un concepto radicalmente antihumanista, antirregionalista y constructivista.....	28
2.4 Habermas y la sociedad como mundo de vida simbólicamente estructurado.....	32
CAPÍTULO III. Comunicación como síntesis de tres operaciones y Acción comunicativa como fundamento de lo social.....	41
3.1 Comunicación en Luhmann como síntesis de tres operaciones, información, dar-a-conocer y comprender.....	41
3.2 Acción comunicativa, como concepto fundamental para la configuración del mundo de la vida.....	46

Capítulo IV. ¿Por qué la comunicación es improbable?	55
4.1 Tres niveles de improbabilidad de la comunicación	55
4.2 La improbabilidad de la aceptación y los Medios de Comunicación Simbólicamente Generalizados (mcsg).....	60
4.3 Información, dar a conocer y comprender como acontecimientos altamente improbables.....	67
4.4 La coordinación de la acción y la improbabilidad de la comunicación habermasiana.....	70
CONCLUSIONES.....	78
Bibliografía	81

INTRODUCCIÓN

El texto que se ofrece a continuación tiene dos objetivos fundamentales, en principio, demostrar que en la Teoría de la Acción Comunicativa de Jürgen Habermas podemos encontrar el planteamiento de un problema tradicionalmente asociado al funcionalismo, a saber, la improbabilidad de la comunicación. En segundo lugar, interesa utilizar dicha noción como punto de referencia para establecer un diálogo entre Niklas Luhmann y el *frankfurtiano*, subrayando ¿cómo resuelve cada uno la improbabilidad de la comunicación?

Intentamos demostrar que en Habermas es posible observar *recursos* a partir de los que se coordinan las acciones de *alter* y *ego*, que dicha coordinación no se da en automático, sino es resultado de un *complejo* proceso, que puede ser comparado con los mecanismos que Luhmann identifica como indispensables para condicionar las selecciones y que se vuelvan factor de motivación.

En este sentido, el desarrollo de la presente investigación nos permitirá por un lado, elaborar una lectura renovada de Habermas y por otro, comparar dos importantes teorías sobre la sociedad, que normalmente, cuando se analizan juntas, son presentadas de forma fragmentaria y parcial, pues se intenta abarcar la totalidad de cada una, tarea que casi todos los casos se torna imposible.

El presente texto parte del supuesto de que todas las preguntas que se hace la sociología surgen de problemas ya resueltos en términos prácticos, es decir, si podemos hacernos preguntas acerca del orden social, es porque éste existe previamente, si nos cuestionamos acerca del *problema de la improbabilidad de la comunicación* no es que pretendamos resolverlo desde la academia, sino únicamente problematizarlo en términos científicos, es decir, realizar esfuerzos para “descomponer esta pregunta en subpreguntas con referencias más específicas que permitan la constante renovación de la teoría” (Morandé, 2009: 15), y la comprensión del *fenómeno*. Es por ello que dedicamos un capítulo completo a explicar cuáles son las razones que nos permiten plantear la improbabilidad de la comunicación en Luhmann y Habermas como un problema

sociológico.

Es claro que un problema de investigación es científico en la medida en que puede delimitarse teórica y metodológicamente, explicitar estos dos aspectos es una condición necesaria de todo proyecto, es por ello que en el Capítulo I de la presente Idónea Comunicación de Resultados (ISR) se describe punto por punto cómo se problematizó el tema de investigación, es decir, cuáles fueron los criterios y las decisiones que nos permitieron acotarlo hasta lograr un objeto de estudio susceptible de ser abordado científica, o dicho de forma más específica, sociológicamente.

El Capítulo I expresa el origen de la preocupación que guió la investigación, a partir de ello se justifica la relevancia del problema, se argumenta su viabilidad y pertinencia. Subrayamos que, si bien existe una multiplicidad de textos dedicados a las obras de los autores en cuestión, el intento de sintetizar las teorías de éstos, para ponerlas en comparación, significa dejar de observar detalles que resultan sustanciales para establecer un diálogo entre Luhmann y Habermas.

La propuesta entre líneas es plantear un problema de referencia que no implique una síntesis, frecuentemente infructuosa, de toda la teoría, sino que nos permita analizar los argumentos que propone cada uno para *resolverlo* y así poder compararlos y observar detalles que, como se dijo, normalmente son inexistentes cuando se reflexiona en torno los autores.

El problema específico que se trabaja en el texto que se leerá a continuación es *la improbabilidad de la comunicación*, a partir de ello podremos poner en consonancia dos de las teorías sociológicas contemporáneas más importantes, a saber, la Teoría de la Acción Comunicativa y la Teoría General de Sistemas Sociales.

Hablar sociológicamente de *improbabilidad de la comunicación*, reclama la comprensión de dos conceptos fundamentales: sociedad y comunicación, que están en la raíz de dicho problema. Dedicamos dos capítulos del presente trabajo a presentar y analizar los conceptos que Luhmann y Habermas proponen de sociedad y comunicación.

Los dos autores identificaron una especie de malestar general en la

definición de los conceptos que mencionamos líneas antes, tanto Luhmann, como Habermas, reconocen que en la historia del pensamiento sociológico (y filosófico) se ha delimitado erróneamente el concepto de sociedad y con éste, el de comunicación.

Iniciamos el Capítulo II presentando los argumentos a partir de los que Luhmann sostiene que es necesario plantear un nuevo concepto de sociedad, desarrollamos los principales *obstáculos epistemológicos* que, según el funcionalista, han frenado el desarrollo del pensamiento sociológico.

Elaboramos el mismo ejercicio con Habermas, recuperamos la severa crítica del autor al paradigma cognoscitivo y enlistamos las razones que el *frankfurtiano* propone para evidenciar la crisis que, en el pensamiento social, reclama un nuevo concepto de sociedad y una nueva delimitación del campo de estudio.

Analizamos el concepto “radicalmente antihumanista, antirregionalista y constructivista” que, según Luhmann, es útil para dar cuenta del orden social. En el mismo capítulo discutimos el concepto de sociedad como “mundo de vida simbólicamente estructurado” de Habermas y a partir de ello justificamos la importancia de la comunicación en las dos teorías sociológicas.

Ello para, posteriormente, en el Capítulo III describir cuál es el concepto que cada uno plantea de comunicación. Los dos autores sostienen que la comunicación es el fundamento del orden social, es decir, las condiciones de probabilidad de la sociedad se reducen a la probabilidad de la comunicación. Más aún, es justamente en la comunicación donde debemos buscar la respuesta a una pregunta fundamental de la sociología ¿cómo es posible el orden social? Mismo que *se nos muestra* resuelto en términos fácticos, pero es susceptible de ser *problematizado* desde la sociología, y con ello específicamente tiene que ver el objeto de estudio de la presente investigación.

Analizar el concepto de comunicación, tanto en Luhmann, como en Habermas, muestra que la comunicación es altamente improbable. Es decir, los autores describen una complejidad tal del concepto, que el hecho de que en *la realidad* haya comunicación parece casi *milagroso*.

Esta conclusión es interesante en el sentido de que pocas veces es reconocida para el caso de Habermas. En Luhmann la noción de *improbabilidad de la comunicación* es reconocida por el mismo autor, sus lectores y críticos, no obstante, en Jürgen Habermas, con frecuencia se plantea la idea errónea de que existe cierta predestinación a la comunicación o al entendimiento.

Nos atrevemos a utilizar el término “errónea” porque a pesar de que en Habermas sea escaso o sencillamente inexistente el reconocimiento de la improbabilidad, tanto él, como Luhmann inician planteando el concepto de comunicación a partir del problema de la doble contingencia, que los dos recuperan de Parsons (y posteriormente reformulan).

El ejercicio hipotético de la contingencia entre *alter* y *ego*, evidencia una innegable condición de improbabilidad, de variación, que no puede ser controlada por ninguno de los participantes de la comunicación, de forma simétrica o causal, pero puede ser reducida a partir de la comunicación misma.

El Capítulo IV está dedicado completamente a desarrollar el problema de la doble contingencia en los dos autores y a sumar a éste argumentos que permitan sostener la idea de *improbabilidad de la comunicación*. En Luhmann el ejercicio es relativamente sencillo porque demanda recuperar los argumentos que el mismo autor presenta para sostener que la comunicación es *altamente improbable*.

Iniciamos el capítulo analizando los tres niveles de improbabilidad propuestos por el funcionalista, a saber, que la comunicación se comprenda, que llegue a los interlocutores y finalmente que se acepte. En primer lugar, ¿cómo es posible que, a pesar de que *alter* y *ego* tengan diversas formas de tratar lo que vivencian en su entorno, traten al otro de forma específica y no como correlato vacío?, ¿cómo es posible que a *ego* le interese usar la distinción información/ dar a conocer y presuponer que *alter* le interesa distinguir esta distinción de todo lo demás, es decir, que la comprenda?

Es decir ¿cómo es posible que *alter* y *ego* siendo dos participantes distintos de la comunicación puedan tratarse de forma específica y *logren comunicarse*? Luhmann resuelve esta improbabilidad a través del lenguaje. En el capítulo

desarrollamos la explicación en torno a ¿cómo el lenguaje es una condición fundamental para que se logre la comprensión de la comunicación?

En este capítulo también analizamos cómo se resuelve el segundo nivel de improbabilidad, a saber, llegar a los presentes (ausentes). Para esta condición de improbabilidad es necesario recuperar la reflexión *luhmanniana* en torno a los medios de difusión.

Finalmente aparece la condición de improbabilidad referente a la aceptación de la comunicación, que Luhmann resuelve con la idea de Medios de Comunicación Simbólicamente Generalizados (mcsG), el funcionalista explica por qué y cómo éstos se vuelven factor de motivación y convierten las probabilidades de no en sí.

Pero los tres niveles de improbabilidad no son los únicos argumentos a partir de los que Niklas Luhmann observa el problema, pues en la *estructura* de la comunicación misma se presentan operaciones contingentes. En el presente capítulo explicamos las razones por las que, para Luhmann, podemos encontrar la improbabilidad en los componentes mismos de la comunicación.

En este punto es importante enfatizar que el problema tratado es central en la teoría sociológica, que en Luhmann aparece claramente delimitado, basta con recuperar y analizar los argumentos que le permiten plantearlo. No obstante, en Habermas, el objetivo reclama una mirada más fina y un ejercicio de interpretación.

Específicamente en el apartado cuatro, punto cuatro, del presente trabajo sintetizamos los argumentos que nos permiten sostener la noción *improbabilidad de la comunicación* en Habermas, ello, como se dijo, aporta una lectura diferente del frankfurtiano, a la vez que se convierte en una ruta definida para compararlo con Niklas Luhmann.

Identificamos tres argumentos principales a partir de los que podemos sostener improbabilidad en el concepto de comunicación *habermasiano*, a saber, a) el ejercicio hipotético de la doble contingencia, heredado de Parsons, b) las pretensiones de validez y c) su idea de racionalidad.

Para sostener la primera afirmación, recordamos que, en Habermas, la

capacidad intrínseca del lenguaje para lograr acuerdos no tiene como consecuencia la aceptación automática de los actos de habla de *alter*, ello significa que en la interacción cada sujeto persigue sus propios fines, en este sentido la improbabilidad de la comunicación aparece frente a la pregunta de ¿cómo los planes de acción de varios actores pueden coordinarse entre sí de suerte que las acciones de *alter* puedan enlazar con las de *ego*?

En segundo lugar Habermas sostiene que las acciones por las que los individuos tratan de conseguir sus propósitos están socialmente coordinadas vía el lenguaje, pero esa coordinación comporta pretensiones de validez que pueden ser o no, aceptadas, a partir de ese reconocimiento sostenemos la improbabilidad de la comunicación.

Finalmente analizamos el concepto de racionalidad *habermasiano*. La racionalidad para Habermas está ligada a la interacción comunicativa y a la aceptación de las pretensiones de validez. Es decir, la racionalidad no está dada *a priori*, sino responde a la capacidad de hacer validas las pretensiones de validez. La racionalidad, según Habermas, no es conocimiento del mundo, sino cómo el sujeto hace uso de lo que sabe, para entenderse con otro sobre-algo-en-el-mundo.

Desde esta perspectiva, a la vez que se desontologiza el concepto de razón, se abre una vía para la emancipación social, que para la presente investigación no es sustancial, pero representa una parte fundamental en la estructura de la Teoría de la Acción Comunicativa.

En el último apartado se presentan las conclusiones y subrayamos la importancia de un objeto de estudio como el de la presente investigación. Más que identificar si una teoría es mejor que la otra, lo que ilumina el presente texto es la importancia de un concepto fundamental para la comprensión del orden social, a saber, *la improbabilidad de la comunicación*.

CAPÍTULO I

LUHMANN Y HABERMAS FRENTE AL PROBLEMA DE LA IMPROBABILIDAD DE LA COMUNICACIÓN

1.1 El objeto de estudio

La historia de las ideas muestra que no es la ciencia el lugar donde debamos buscar una verdad absoluta, se trata en realidad, como plantea Sautu, de:

construir un cuerpo de conocimiento que pueda, y deba, ser contrastado permanentemente con evidencia empírica construida con las limitaciones que en el momento podemos achacarle a los procedimientos metodológicos y las técnicas disponibles (2011: 55).

Esto explica el hecho de que teoría, método y técnicas de investigación adquieran singular relevancia y se conviertan en criterios de inclusión a la producción científica, es decir, que sean estos elementos los que nos permitan diferenciar, con claridad, el conocimiento científico del que no lo es.

Es en este sentido que se concibe a la investigación social como “una combinación de construcciones teóricas y procedimientos lógicos y empíricos explícitos” (Sautu, 2011: 63). La claridad de los fundamentos teóricos y del diseño metodológico permite, por un lado, comprender la propuesta de un autor y por otro, criticarla.

Esclarecer, como plantea Mauss (en Bourdieu, et. al., 2007: 44) los procedimientos de “definición, de observación y de análisis” que se aplican en el curso de las investigaciones facilita, en primer término el desarrollo de la investigación y más tarde la evaluación de sus resultados.

Es absolutamente necesario construir un *sistema* que permita el establecimiento de límites para la observación, con la ausencia de éste, el autor pasaría “insensiblemente de un orden de hechos a otro” (Mauss, en Bourdieu, 2007: 45) es decir, no podría establecer criterios de análisis e indagación, se acercaría a la realidad de forma confusa y arbitraria, esto convertiría su tarea científica en algo prácticamente imposible.

Es por todo ello que el presente apartado tiene la finalidad de establecer,

concretamente, cuál es el objeto de estudio de nuestra investigación. “Luhmann y Habermas frente al problema de la improbabilidad de la comunicación” dice muy poco si no se clarifica exactamente lo que ha de abordarse. Cada autor por separado y el denominado *problema de la improbabilidad de la comunicación*, por su cuenta, presenta múltiples posibilidades de observación e infinitas rutas de análisis, por tanto, éstos no pueden ser *per se* un objeto de estudio¹.

Es decir, para que el *tema* pueda convertirse en un problema susceptible de ser abordado científicamente es necesario, como plantea Durkheim en su famoso texto *Las reglas del método sociológico* (2008), establecer un sistema de relaciones “expresamente construido”.

El objeto de estudio de la presente investigación surge (apenas como idea), de un entorno próximo y cotidiano, el aula de clases, donde con frecuencia se discute en torno a la importancia de la comunicación y el lenguaje. Por otro lado, los programas de teoría sociológica encaminados a la formación de estudiantes de licenciatura, maestría y doctorado otorgan periodos considerables a la discusión de propuestas cuya explicación del orden social tiene como fundamento la noción de comunicación.

La historia de la teoría misma muestra cómo los autores paulatinamente han ido otorgando mayor importancia a la comunicación: Humboldt (*Ergon y Energeia*), Peirce (*Comunicación como semiosis*), Bühler (*El modelo organón*), Jakobson (*Funciones de la comunicación*), Morris (*Sintaxis, semántica y pragmática*), Cooley y Mead (*La interacción simbólica*), Schütz, Luckmann (*La objetivación del sentido subjetivo*), Garfinkel, Sacks (*La indexación de la comunicación*), Austin y Searle (*La teoría de los actos de habla*), entre muchos otros, utilizaron a la comunicación y al lenguaje como pilares imprescindibles de su argumentación (Schützeichel, s/f).

Luhmann y Habermas utilizan también a la comunicación como noción fundamental de sus propuestas, es justamente Jürgen Habermas quien la coloca en el centro de la sociología y la integra con los conceptos acción y sociedad. Por

¹ “No son las relaciones entre las cosas lo que constituye el principio de delimitación de los diferentes campos científicos sino las relaciones conceptuales entre problemas” (Weber, en Bourdieu, 2007: 57).

otro lado, Luhmann construye una propuesta teórica que precisamente por estar basada íntegramente en un concepto original de comunicación plantea, como afirma Galindo (2007), una refundación conceptual de la disciplina sociológica.

En este contexto se inscribe la presente investigación, que intenta establecer un diálogo entre dos propuestas teóricas de gran importancia, a saber, la Teoría de la Acción Comunicativa de Jürgen Habermas² y la Teoría General de Sistemas Sociales de Niklas Luhmann³.

La *polémica* Habermas-Luhmann no es un tema nuevo en el pensamiento sociológico, se remonta a los años 70, cuando la obra de un “poco conocido sociólogo” (Cathalifaud, 2009) fue catapultada por Habermas, que para entonces era ya un autor de renombre. Existe un texto que sintetiza la visión de cada uno: *Theorie der GesellschaftoderSozialtechnologieWasleistet die Systemforschung?* (1971)⁴, mismo que no tiene traducción al español, no obstante, hay un número considerable de referencias donde podemos rastrear la discusión entre éstos⁵.

Por otro lado la producción en castellano que recupera dicha polémica ha sido prolífica, sin embargo, ha abordado el tema de forma tan general, que como plantea Cathalifaud (2009) carece, hasta ahora, de síntesis, además de que la

²Habermas, considerado el último gran exponente de la Escuela de Frankfurt, es uno de los autores más citados del pensamiento sociológico contemporáneo. DieterHenrich, en ocasión de entregarle el premio Hegel 1973, otorgado por la ciudad de Stuttgart en enero de 1974, afirmó que "la influencia de Habermas en la filosofía alemana sólo estaba por detrás de la de Heidegger, aventajándolo si la influencia se medía en términos de claridad en la intención del pensamiento y de empuje dentro y fuera de Alemania" (en Gabas, 1980: 21).

³ Como argumenta Galindo Monteagudo (2007) “el impacto de la obra de Luhmann en la sociología contemporánea es innegable”, existen por lo menos cuatro indicadores que nos permiten sostener tal afirmación: a) el hecho de que, desde Parsons, la sociología no había conocido un proyecto teórico tan ambicioso, por otro lado, b) Luhmann propone, con su teoría, una refundación conceptual de la disciplina sociológica, c) difícilmente podemos encontrar revistas sobre teoría social contemporánea que excluyan a Luhmann de entre sus títulos, se ha publicado una cantidad significativa de libros, glosarios e introducciones a la teoría de sistemas, incluso se dedican números enteros de revistas a ésta, d) Finalmente, la polémica que ha generado dicho autor es una de las manifestaciones más claras de la importancia de su propuesta.

⁴ El texto es el resultado de un seminario realizado en 1970, en Bielefeld, Alemania, donde se invitó a los dos autores para que establecieran una discusión académica. Para entonces Habermas ya tenía experiencia en este tipo de ejercicios, pues había tenido una importante participación en la polémica entre Adorno y Popper, respecto al positivismo.

⁵ Habermas, J. (1988) *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Technos, Niklas, L. (2005) *Organización y decisión, autopoiesis y entendimiento comunicativo*, México, Anthropos, UIA. Sólo por citar alguno de los títulos en que hablan uno del otro.

mayoría de los trabajos sobre el tema se limita a hacer un recuento casi monográfico de los conceptos de los autores, es decir, se presenta a Habermas, por un lado, a Luhmann en la dirección contraria y se intenta sintetizar la estructura teórica de cada uno. El resultado es que no sólo es imposible elaborar un resumen ilustrativo, útil, del *total* de estas teorías, sino que en el intento lejos de establecer un diálogo entre los autores, se describen como absolutamente opuestos y no queda clara la relación entre ellos.

La propuesta de nuestro trabajo es identificar un problema de referencia que permita vincularlos, a saber, “la improbabilidad de la comunicación”, que a la vez que ilumina un concepto central en la teoría sociológica (comunicación, como se ha mencionado) es la brújula con la que podremos explorar dos *complejas* teorías sin extraviarnos.

¿Qué es “el problema de la improbabilidad de la comunicación”? Para resolver esta pregunta es fundamental iniciar planteando que para Niklas Luhmann como para Habermas la sociedad no es sino producto de la comunicación. Independientemente de que los dos autores propongan un concepto distinto de comunicación, convergen en el planteamiento de que sin ésta no hay posibilidad del orden social.

Para Habermas, la sociedad es un tejido de hilos y redes que forman las interacciones lingüísticas (1990: 87), es decir, es producto del *entendimiento entre sujetos*. Lo social se constituye a partir de la conexión entre los planes y las acciones de *alter* y *ego*⁶. Desde la dimensión comunicativa el autor se propone explicar ¿cómo es posible el orden social, cómo es posible que una serie de interacciones se concatenen y establezcan en un agregado de orden superior?

Luhmann presenta una preocupación similar, considera que la sociedad no se caracteriza por una esencia, ni moral, sino, justamente, por la operación comunicación. Para este autor la sociedad es un sistema que incluye todas las comunicaciones, los límites de la sociedad no son territoriales, sino los límites de

⁶ Que no pueden coordinarse, sino a partir de la comunicación.

la comunicación (Luhmann, 2007: 48).

Más adelante profundizaremos en el concepto que cada uno establece de comunicación, en el presente apartado nos limitaremos a proponer que el problema radica en que tanto para Habermas como para Luhmann, la comunicación es altamente improbable y ello tiene que ver, en principio⁷, con el reconocimiento de la doble contingencia, cuyo origen es la teoría sociológica de Talcott Parsons (1984)⁸, e indica el hecho de que tanto *ego* como *alter* observan las selecciones del otro como contingentes, para cada *ego*, *alter* es imprevisible y capaz de variar.

Toda teoría que presente a la comunicación como base de su estructura debe contemplar el problema *alter*, *ego* y con ello, como se dijo, la noción de contingencia, cuya existencia en Luhmann es incuestionable, no obstante, en Habermas, que ha sido concebido como “el teórico del consenso”, pocas veces se reconoce.

El supuesto de la investigación es que en Habermas podemos identificar *recursos* a partir de los que se coordinan las acciones de *alter* y *ego*, es decir, que dicha coordinación no se da en automático, sino es resultado de un *complejo* proceso, que puede ser comparado con los mecanismos que Luhmann observa como indispensables para condicionar las selecciones y que se vuelvan factor de motivación⁹.

En este punto es sustancial reconocer que, aun cuando Habermas con la publicación de los dos tomos de su *Teoría de la Acción Comunicativa*, logra una propuesta acabada sobre ¿cómo es posible el orden social? Su preocupación primera, a diferencia de Luhmann¹⁰, era encontrar una salida para la aporía

⁷ Aunque no únicamente.

⁸ De quien los dos fueron alumnos.

⁹ Para los dos autores el objetivo es argumentar ¿cómo es posible que a partir de la anulación de la doble contingencia se posibilite la comunicación y se constituya entonces el orden social? En la presente investigación, como se ha reiterado, se analizará el camino que traza cada uno para dar respuesta a dicha pregunta.

¹⁰ Quien desde su adhesión a la Universidad de Bielefeld se propuso elaborar una teoría de la

científica a la que llegaron, entre otros, Horkheimer y Adorno, expresada fundamentalmente en su texto *Dialéctica de la ilustración* (2001)¹¹.

Ello explica por qué en la obra del teórico de Frankfurt podemos identificar una clara y severa crítica a la modernidad; dejar de mencionarla sería una grave omisión, no obstante, es importante aclarar que no nos interesa subrayar esa dimensión, pondremos el acento en los argumentos a través de los que el alemán explica ¿cómo la sociedad es posible?

El interés del presente trabajo no es negar la dimensión crítica en Habermas, ni la importancia de ésta, la preocupación se dirige a subrayar en el autor conceptos que no han sido resaltados y que nos parecen centrales, no sólo para su teoría, sino para el “pensamiento sociológico”.

En este sentido es fundamental iniciar planteando la reflexión de cada uno de los autores en torno al concepto de sociedad, ¿qué lleva a Luhmann y a Habermas a reconocer la necesidad de un nuevo concepto de sociedad? ¿Cómo plantean dicho concepto? Y ello ¿qué implicaciones tiene para la teoría sociológica?

sociedad: “al incorporarme a la Facultad de Sociología [...] me encontré con la exigencia de nombrar el proyecto de investigación en el que trabajaba. Desde entonces, y hasta ahora, mi proyecto ha sido el de una teoría de la sociedad” (Luhmann, 2007: 1).

¹¹ Para Horkheimer y Adorno la Ilustración, como proyecto de *racionalización* de todos los espacios de lo social termina por liquidar la aspiración de liberación, transformando la razón en un instrumento para la producción material. Ese proceso se *revierte* en contra de los hombres pues, si bien, a partir de la *instrumentalización* de la razón consiguen manipular y dominar “pagan este acrecentamiento del poder en la alienación” (2001: 64). La razón, en este contexto, sirve simplemente como instrumento para la fabricación de todo el demás, se convierte en “puro órgano de fines”. De ahí que los autores consideren, absolutamente, que la sociedad transita hacia la barbarie: “con la expansión de la economía mercantil burguesa, el oscuro horizonte del mito es iluminado por el sol de la razón calculadora, bajo cuyos gélidos rayos maduran las semillas de la nueva barbarie” (Horkheimer y Adorno, 2001: 85).

CAPÍTULO II

EL MALESTAR EN LA SOCIOLOGÍA Y LA URGENCIA DE UN CONCEPTO ÚTIL DE SOCIEDAD

Una disciplina adquiere carácter universal no en la medida en que está constituida por objetos (o clases de objetos), por extractos del mundo real, sino por la delimitación de un problema. Bajo la perspectiva de esta delimitación se puede referir a cualquier objeto posible
(Luhmann, 2009: 18)

Es frecuente, en el ámbito académico, escuchar que la reflexión en torno a conceptos y propuestas teóricas de la sociología es inútil pues, o es mera glosa de lo previamente enunciado por los *grandes* autores, o resulta imposible de traducir en una aplicación práctica o tecnológica. Al respecto vale la pena hacer dos precisiones. La simple y llana *revisión* de un concepto o teoría es útil en la medida que permite afinar las *herramientas* con que miramos lo social, es el primero y el más sustancial de los pasos para la crítica, actualización, comparación e incluso reforzamiento del fundamento del quehacer sociológico, a saber, la teoría.

Por otro lado, habría que cuestionar seriamente, la afirmación de que una tarea de la sociología es resolver problemas prácticos de la sociedad¹², si ese fuera el caso, el ámbito objetual de ésta sería similar al de la medicina “que tiene por objeto la conservación y el restablecimiento de la salud, [...] prevenir, cuidar y asistir en la curación de la enfermedad o [...] curar y precaver las enfermedades” (Leon y Berendson, 1996: 2). Es decir, las preguntas de la disciplina girarían en torno al mejoramiento y desarrollode lo social: ¿cómo lograrlo?, ¿qué estrategias implementar? Etc. En contraste, históricamente, la sociología se ha cuestionado ¿cómo es posible el orden social? Problema que contribuye, como lo plantea Morandé a la “unidad de la sociología como disciplina científica” (2009: 15). Éste, siendo un problema resuelto en términos prácticos (es decir, hay orden social, hay sociedad) ilumina la importancia de la reflexión en el plano abstracto. En dicho horizonte se ubica la presente propuesta.

¹² Véase Weber Max, “La ciencia como vocación”, *El Político y el Científico*, México, 2012, 81-121.

En el tránsito que recorren tanto Luhmann, como Habermas para dar respuesta a la pregunta ¿cómo la comunicación se hace probable? Resulta de vital importancia recuperar en primer lugar, el concepto que cada uno tiene de sociedad y, por tanto, de comunicación.

Para Luhmann el concepto de sociedad con el que ha trabajado la disciplina desde hace cien años es insuficiente, dicho de forma más precisa, siempre lo ha sido, debido a que nunca ha estado claramente definido y esa es, según él, una tarea urgente a la que se ha renunciado desde finales del siglo XIX. En este sentido la sociología no ha explotado su potencial, contentándose con descripciones *micro* de relaciones entre sujetos en contextos muy acotados.

Por otro lado los sociólogos se han concentrado en elaborar exégesis de los clásicos, sin pensar en otras referencias que pueden abrir rutas novedosas y fructíferas para el estudio de la sociedad. Parsons es para Luhmann el único teórico que en los *últimos años* se ha aproximado a una teoría de la sociedad, sin embargo, aún no resuelve problemas sustanciales como la definición de sociedad y la autoimplicación de la sociología en la observación de la sociedad.

En general, los sociólogos han caído en cuatro errores fundamentales a) que la sociedad está constituida por hombres, b) que la sociedad es resultado del consenso entre seres humanos, c) que “existen” tantas sociedades como regiones en el mundo y d) que éstas pueden observarse desde el exterior. Éstas son, principalmente, las razones que lo llevan a reclamar la urgencia de un nuevo concepto de sociedad.

Habermas, por su parte, denuncia también la incapacidad del pensamiento sociológico para dar cuenta, cabalmente, de la sociedad moderna. En contraste con el funcionalista, Jürgen Habermas recupera, revisa y critica la tradición sociológica clásica.

El autor señala tres grandes obstáculos en el pensamiento sociológico: a) que la idea de racionalidad ha permanecido subordinada a premisas subjetivistas e individualistas de la filosofía moderna, b) que el problema “sociedad/ individuo” no ha sido resuelto satisfactoriamente y que c) la crítica de la modernidad ha traído como consecuencia el abandono del proyecto de la Ilustración.

El problema, según Habermas, inicia en Kant pero Hegel y Marx -que enfatizan el carácter histórico de la consciencia, junto con la idea funcionalista de la consciencia propuesta por Darwin, los planteamientos sobre el inconsciente (Nietzsche, Freud), y el historicismo- aportan argumentos que parecen suficientes para un abandono, sin remedio, del proyecto de la Ilustración, sin embargo, Habermas sostiene que la alternativa se encuentra en un giro pragmático hacia la teoría del lenguaje, es decir, no al lenguaje como sistema sintáctico-semántico, sino al lenguaje-en-uso o habla.

Por tanto el concepto de sociedad tiene que ser pensado no desde el abandono de la racionalidad, sino desde la idea de una racionalidad producto de la argumentación. Ello nos permite por un lado, recuperar y utilizar el concepto (fundamental para Habermas) y por otro, integrar dos importantes polos, que normalmente aparecen como opuestos (o desligados) en la explicación de lo social, a saber, estructura y sujeto¹³.

Una vez esbozadas las razones por las que los autores consideran urgente nuevos conceptos de sociedad, procedemos a presentar el concepto que propone cada uno, en primer lugar, siguiendo la línea argumentativa que trazamos desde el inicio, Niklas Luhmann y posteriormente Jürgen Habermas.

2.1 Niklas Luhmann: de la necesidad de un concepto de sociedad, a una nueva sociología

El camino que Luhmann sigue para la construcción de un concepto de sociedad inicia planteando una severa crítica al pensamiento sociológico. Sostiene que desde hace cien años se trabaja con un concepto de sociedad que no ha sido suficientemente explicitado, es decir, los sociólogos coinciden en que su objeto de estudio es la sociedad, no obstante ese concepto es, por demás ambiguo.

Al término “sociedad” no se asocia de hecho una representación unívoca, y lo usualmente designado como “social” tampoco muestra

¹³ Habermas diría, de forma más precisa sistema, mundo de la vida, profundizaremos en el tema a lo largo del capítulo.

referencias objetivas uniformes. Además, el intento por describir a la sociedad no puede hacerse fuera de la sociedad: hace uso de la comunicación, activa relaciones sociales y se expone a la observación en la sociedad. Entonces, como quiera que pretenda definirse el objeto, la definición misma es ya una de las operaciones del objeto: al realizar lo descrito, la descripción se describe también a sí misma (Luhmann, 2007: 05).

Además de subrayar la incapacidad de los sociólogos para delimitar su ámbito objetual, Luhmann incorpora a la discusión la idea de que la definición de la sociedad es una operación que la sociedad misma hace, es decir, enfatiza el lugar en el que se ubica el investigador, que no puede ser sino social. Dicho reconocimiento ha permanecido ausente desde la sociología clásica que, según Luhmann, ésta ha intentado establecerse como “ciencia de los hechos”, sin reconocer que la determinación de hechos sólo se presenta en el mundo como un hecho, es decir, “la sociología es, ella misma un hecho” (2007: 5) y debe tomar en cuenta dicha condición. La sociología, o no ha reconocido que la teoría sólo puede ser un producto social, o no ha planteado dicho problema con el suficiente rigor.

La incapacidad de reconocer a la sociología como una operación social y la imposibilidad de delimitar nuestro campo de estudio han frenado la producción científica y han convertido al pensamiento sociológico en una organización dedicada a los análisis micro, evitando cuestionarse sobre ¿cómo es posible el orden social? Y abandonando todo acercamiento a un concepto útil y claro de sociedad.

Desde los últimos años del siglo XIX algunos pensadores han renunciado a la tarea de definir un concepto de sociedad “para limitarse al análisis estrictamente formal de las relaciones sociales” (Luhmann, 2007: 6). Existió quienes sostenían, como Durkheim, que sí era posible una ciencia rigurosamente positiva de los “hechos sociales” y de la sociedad, pero a los más les pareció suficiente distinguir entre ciencias de la naturaleza y ciencias de espíritu, recurriendo a la estrategia de la relativización histórica de las descripciones de la sociedad.

La sociología no ha explotado su capacidad heurística, se ha concentrado en las descripciones de “las relaciones sociales”, sin haber clarificado antes qué es sociedad, por otro lado, ha dedicado su trabajo a elaborar exégesis de los clásicos sin echar mano de otros adelantos, que no son necesariamente mejores o más acertados, pero que por ser distintos podrían dirigir a la sociología a nuevas rutas que le permitirían mirar lo que nunca antes ha observado.

A pesar de las dificultades [...] la sociología clásica nos ha aportado la única descripción de la sociedad con la que actualmente contamos [...] casi todo el trabajo teórico de la sociología actual está dedicado a la retrospectiva y a la reconstrucción (Luhmann, 2007: 8)

Según el autor después de los clásicos la teoría sociológica no ha registrado avances significativos; los progresos en términos de metodología y el desarrollo de conocimiento empírico son innegables, no obstante, hace casi un siglo que dejamos de pensar a *LA SOCIEDAD*.

El nombre de Talcott Parsons aparece como una excepción en el marco de este abandono por la teoría sociológica, es el único que, según Luhmann, se ha planteado la necesidad de pensar a la sociedad en su conjunto y de proponer una *gran teoría* para responder a la interrogante fundamental de la sociología, a saber ¿cómo es posible el orden social?

Parsons, con su Teoría General del Sistema de la Acción, presenta, en principio, una síntesis de los conocimientos clásicos, para después explicar la acción a partir de variables sistémicas. El norteamericano intenta dar una explicación *compleja* de lo que identifica como la unidad mínima en la comprensión de lo social a saber, la acción. El resultado es una de las teorías mejor logradas de la sociología contemporánea, sin embargo, pierde de vista las cuestiones de la autoimplicación cognitiva.

La teoría *parsoniana* propone un realismo analítico que no explica claramente el origen de los conceptos presentados y su congruencia con la formación real de los sistemas, por otro lado, “no considera que el conocimiento de los sistemas sociales depende de las acciones, es ya en sí mismo una acción” (Luhmann, 2007: 9). Parsons no aclara en qué lugar se ubica él, cuando observa, la posición del sociólogo desaparece por completo; esta ambigüedad respecto al

ámbito desde donde observa el investigador pudiera ser el motivo por el cual la teoría es incapaz de distinguir entre sistema social y sociedad.

Por tanto, aun cuando la teoría *parsoniana* representa un paso adelante en múltiples aspectos (fundamentalmente en lo referente a la exégesis de la teoría sociológica clásica), el problema de la definición de sociedad y la autoimplicación de la sociología en el estudio de lo social son retos que no fueron asumidos, ni siquiera por Parsons. A ello se le suma otro obstáculo: la subordinación de la teoría sociológica al malestar respecto a las consecuencias de la modernidad¹⁴. Es decir, la teoría sociológica pensada desde la crítica a la modernidad, Luhmann considera que:

La sociología tendría que comprender su relación con la sociedad como una relación de aprendizaje y no de enseñanza. Debería aprender a analizar los problemas encontrados y, eventualmente, a cambiarlos de sitio y transformarlos en problemas insolubles; aunque finalmente no supiera de qué manera podrían ofrecerse soluciones “científicamente comprobadas” (Luhmann, 2007: 10).

La preocupación de Luhmann respecto a la toma de postura política cuando se construye una teoría sociológica no es infundada, pues ello (entre otros problemas, que ya han sido identificados) ha traído como consecuencia la incapacidad de lograr una teoría de la sociedad, que explique *adecuadamente*. El trabajo de la sociología se ha reducido al análisis de relaciones estrechas o, en el peor de los casos, al análisis estadístico: por regiones, por países, etc.

Luhmann sintetiza los problemas del pensamiento sociológico a partir de una formulación de Bachelard: *obstacles épistémologiques*, obstáculos que bloquean el conocimiento; en el caso concreto de la teoría de la sociedad se manifiestan en la forma de cuatro supuestos que se relacionan y sostienen recíprocamente:

¹⁴ “Hasta el siglo XX se mantiene despierta la conciencia de la insatisfacción (Husserl, Habermas) vinculada a la idea de modernidad. Todavía Richard Münch considera que atenerse a [la] tensión de razón y realidad es un rasgo imprescindible de la modernidad, así como la explicación de su dinamismo específico” (Luhmann, 2007: 10).

- 1) Que la sociedad está constituida por hombres concretos y por relaciones entre seres humanos.
- 2) Que la sociedad se establece a través del consenso de los seres humanos, de la concordancia de sus opiniones y de la complementariedad de sus objetivos.
- 3) Que las sociedades son unidades regionales, territorialmente delimitadas, por lo cual Brasil es una sociedad distinta de Tailandia o los Estados Unidos son una sociedad distinta de lo que hasta hace poco se llamó Unión Soviética, y también Uruguay es una sociedad distinta de Paraguay.
- 4) Y que, por tanto, las sociedades pueden observarse desde el exterior como grupos de seres o territorios (Luhmann, 2007: 12).

El pensamiento social, en sus inicios, identificó al hombre como la unidad de análisis fundamental, en su intento por descifrarlo y comprenderlo, empezó por construir un concepto de humano diferenciado de los animales a partir de distinciones como las de razón, entendimiento, voluntad, imaginación, emoción, moralidad, conciencia.

Las teorías que basaron su estructura en la idea de un hombre con razón y moral no clarificaron qué es exactamente lo que distinguen estas *virtudes*, ello se debe a que no hay posibilidad de especificarlas empíricamente, tampoco se puede explicar cómo es que funcionan, por tanto los investigadores se han contentado, únicamente, con mencionarlas.

Pero la imposibilidad de contrastar empíricamente las distinciones ya mencionadas no es el único problema al que se enfrenta una teoría de la sociedad basada en la idea del hombre como objeto de la sociología; hacia la mitad del siglo XVIII aparece como problema central la relación entre individuo/ sociedad, es decir, ¿cómo explicar que la estructura social es resultado de acciones individuales? ¿Cómo traducir la acción del sujeto en un fenómeno de orden superior, a saber lo social?

En este problema están concentrados Emile Durkheim y Max Weber, en los

inicios de la sociología, según éstos “la integración basada en el consenso es el principio por el cual la sociedad se identifica como unidad” (Luhmann, 2007: 14). Es decir, la sociedad es el resultado de acciones convenidas de los sujetos. Esta salida no resulta convincente para Niklas Luhmann, quien identifica la misma aporía en los dos autores.

Max Weber reduce el problema a una coacción tipológica como condición de comprensión del sentido socialmente mentado. Durkheim explica la solidaridad como resultado de una creciente complejización de la sociedad, Parsons sigue a Durkheim en este punto, pero Luhmann no es condescendiente con estas tres propuestas, subraya que por un lado, esta idea sólo puede funcionar para el análisis de sectores parciales de la sociedad y por otro, debe negarse que los conflictos pertenecen a la sociedad o identificar en éstos un consenso de fondo.

Eso evidencia, según el alemán, que la distinción individuo/sociedad es poco útil para dar cuenta de la constitución de la sociedad, le parece que sólo “la comunicación, en el curso de su propia secuencia, produce las referencias, los valores propios, los objetos, independientemente de los que experimenten los seres humanos particulares al confrontarse con ellos” (Luhmann, 2007: 15).

La comunicación permite delimitar con claridad el ámbito objetual de la sociología, es útil en la tarea de superar los problemas en torno a la distinción individuo/sociedad, además aporta elementos suficientes para plantear un concepto de sociedad sin ambigüedades, no sujeto a consideraciones regionalistas o territoriales.

Ahora más que nunca, las interdependencias de alcance mundial inciden en todos los aspectos del acontecer de la sociedad. Si quisiera ignorarse este hecho, estaríamos obligados a volver a un concepto de sociedad definido por la dominación, o por la nostalgia de la idea de cultura (Luhmann, 2007: 17).

Un concepto de sociedad regionalista es inútil en el sentido de que incluye muy poco, la lógica global del mundo contemporáneo prohíbe mirar a los países como unidades aisladas que nada tienen que ver entre sí, la sociedad es algo más complejo cuyos límites no pueden reducirse a las fronteras entre los Estados Nacionales.

Es por ello que Luhmann considera urgente plantear un concepto de sociedad “radicalmente antihumanista, radicalmente antirregionalista y radicalmente constructivista” (Luhmann, 2007: 20). Ello sólo puede hacerse sobre la base de la comunicación.

2.2 La crisis del paradigma cognoscitivo en el pensamiento social y la necesidad de un concepto de sociedad basado en la comunicación: una mirada desde Jürgen Habermas

Como Niklas Luhmann, Habermas plantea una crisis en el pensamiento sociológico que, desde luego, no tiene que ver con las distinciones que señala el funcionalista, pero que igualmente encuentra como salida la comunicación. Uno de los contrastes más significativos entre la primera propuesta esbozada y el planteamiento de Habermas es que éste no sólo incorpora al sujeto, sino que le otorga centralidad en la explicación de lo social a partir de las nociones de intersubjetividad y racionalidad.

Habermas identifica tres grandes obstáculos en el pensamiento sociológico a) que la idea de racionalidad ha permanecido subordinada a premisas subjetivistas e individualistas de la filosofía moderna, b) que el problema “sociedad/ individuo” no ha sido resuelto satisfactoriamente y que c) la crítica de la modernidad ha traído como consecuencia el abandono del proyecto de la Ilustración. A diferencia de Luhmann que sólo está interesado en explicar cómo operan los sistemas de la sociedad moderna, Habermas toma postura y sostiene que es necesario *rescatar* el proyecto¹⁵ de la ilustración¹⁶. Según el autor el

¹⁵Habermas sostiene que aun cuando no podemos establecer periodos exactos de inicio y término de una época, para fines prácticos podemos dividir a la historia en tres grandes periodos, a saber, época clásica, edad media y edad moderna, la última, es resultado de fenómenos que comenzaron a gestarse desde antes del siglo XVI, “el descubrimiento del *nuevo mundo*, el Renacimiento y la Reforma -que se producen todos tres en torno a 1500- constituyen la línea divisoria entre la modernidad y la Edad Media” (Habermas, 1984: 16). Según Habermas Hegel es el primero en reflexionar propiamente en torno a la modernidad como una época claramente diferenciada, Hegel descubre en primer lugar como principio de la Edad Moderna la subjetividad ve caracterizada la Edad Moderna por un modo de relación del sujeto consigo mismo. Hegel explica la subjetividad a través de la idea de libertad y reflexión “la grandeza de nuestro tiempo consiste en que se reconoce la libertad, la propiedad del espíritu de estar en sí” (Hegel, en Habermas, 1984: 29). El

primer problema tiene raíz en el paradigma cartesiano del pensador solitario, mismo que dominó la filosofía desde la emergencia de la modernidad y que encuentra sus exponentes más importantes en Kant y los empiristas y racionalistas de la época. En la confianza desmedida en la *razón pura* Habermas encuentra la primera explicación del posterior abandono (en teoría sociológica) de la idea de racionalidad.

El problema inicia en Kant, pero se extiende hasta Nietzsche, Freud y los planteamientos sobre el inconsciente. Frente al *Cogito ergo sum* de la filosofía Hegel enfatizó el carácter histórico y social de las estructuras de la conciencia, Marx, por su parte, insistió en que el espíritu no era la base de la naturaleza, sino la naturaleza la base del espíritu, en el mismo sentido Darwin propuso una concepción básicamente funcionalista de la razón tal como la encontramos en el pragmatismo americano. Nietzsche y Freud descubrieron el inconsciente y finalmente el historicismo subrayó la variabilidad histórica y cultural de las categorías del pensamiento y de los principios de la acción. “El resultado final fue, en palabras de Habermas, una “desublimación del espíritu” y, como consecuencia de ello, una “depotenciación de la filosofía”¹⁷ (McCarthy, 1998: 447).

En suma, esto es el argumento más sólido de las corrientes antimodernistas, que rechazan y proponen abandonar, sin remedio, el proyecto de la Ilustración. Habermas responde y sostiene que la alternativa se encuentra en un giro pragmático hacia la teoría del lenguaje, es decir, no al lenguaje como sistema sintáctico-semántico, sino al lenguaje-en-uso o habla.

llamado proyecto de la ilustración, es el proyecto de la razón como rectora del mundo y de la comprensión ese mundo, un mundo que “nace” producto de los sucesos ya mencionados y que se diferencia, claramente, de la Edad Media. Para más información véase Habermas Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, 1984.

¹⁶ Aun cuando la inquietud primaria del frankfurtiano es plantear un concepto de racionalidad que ilumine una salida próspera para el proyecto de la ilustración, logra construir una teoría sistemática y sólida de explicación de la sociedad, que si bien no podemos desligar de esta vocación emancipatoria, aporta elementos sustanciales para la comprensión y explicación del orden social, responde preguntas y resuelve problemas históricos del pensamiento sociológico.

¹⁷ Pero la historia de las ideas está llena de sorpresas; y la filosofía del siglo XX ha dado fe de la persistente potencia del modelo cartesiano en una variedad de formas que van desde la fenomenología abiertamente cartesiana de Husserl hasta [...] el empirismo lógico (McCarthy, 1998: 448).

Para plantear su propuesta inicia desarrollando las ideas de Kant en torno a la construcción de la sociedad como un objeto de conocimiento. Desde Kant, hasta Husserl los intentos por explicar la sociedad, enfatizan la importancia del sujeto y del conocimiento. Kant piensa la construcción de la experiencia a partir de conjuntos de leyes, dicha propuesta es retomada, en cierto sentido, por Husserl, que la actualiza desde la noción de vida cotidiana, misma línea que siguen Berger y Luckmann.

Habermas identifica, en la propuesta Husserliana sobre todo, un alto potencial explicativo, no obstante, señala la gravedad de encerrar el planteamiento en los estrechos límites del paradigma cognoscitivo, mismo que, afirma, tropieza con múltiples y muy serias dificultades.

Habermas, sostiene, en principio, que la sociedad no puede ser explicada en términos de leyes (tal y como planteaba Kant) y, en correspondencia con Husserl, considera que aquello que debe mirar nuestra disciplina es la experiencia de la vida cotidiana. Dicha experiencia está articulada a partir de saberes que se reproducen en la interacción. La interacción no puede ser explicada desde el ámbito cognoscitivo, ésta implica una relación *material* entre sujetos, esto es justamente lo que Husserl pierde de vista, Habermas no es condescendiente con dicha omisión.

Husserl en su explicación de lo social, recurre a Kant y argumenta que para poder comprender la sociedad es necesario mirar un ámbito previo al conocimiento de la naturaleza, denomina a éste mundo de la vida, una serie de saberes ya dados entre los sujetos, que les permiten *acercarse* (en términos de conocimiento) de diversas formas a la naturaleza.

Habermas comparte esa idea, pero la nutre e identifica un plano aún más lejano a la experiencia científica. Para el teórico de la Escuela de Frankfurt, el mundo de la vida no se reduce a la experiencia de la vida cotidiana, sino que es un ámbito todavía previo de conocimientos aproblemáticos que permiten a los sujetos entenderse y *reproducir* lo social. Esta *reproducción* de lo social es necesariamente intersubjetiva, dicha noción es tomada de Husserl, por Habermas, pero una vez más reformulada.

Husserl incorpora, en su teoría de la verdad, el concepto de donación, el filósofo alemán considera que los objetos se “dan” al sujeto y éste hace coincidir su intención con dicho objeto, “la intención implica una posición asumida por el sujeto mismo, posición que consiste en la anticipación del cumplimiento de su intención” (Habermas, 1993: 41–45). Esta explicación se reduce al plano del conocimiento, pero para Habermas, el asumir posiciones e intenciones implica también pretensiones de validez, por tanto, interacciones comunicativas, actos de habla.

No es suficiente con que el sujeto logre hacer coincidir su intención con el objeto, las pretensiones de validez reclaman argumentos, para ser aceptadas o rechazadas. Por lo tanto, es imposible plantear la intersubjetividad en términos de conciencia, ésta debe ser analizada en el marco de una teoría del lenguaje, específicamente de los actos de habla.

Este reconocimiento reclama la construcción de un concepto de sociedad que incorpore la noción de intersubjetividad con bases materiales, a saber, los actos de habla comprendidos desde una teoría de la verdad y del lenguaje, donde se explicita el funcionamiento de las pretensiones de validez.

Cuando hablamos nos ponemos en relación con el mundo físico que nos rodea, con los demás sujetos, y con nuestras intenciones, sentimientos y deseos. Según Habermas:

En cada una de estas dimensiones estamos constantemente entablando pretensiones [...] relativas a la verdad [...] rectitud [...] y [...] autenticidad [...] Naturalmente, estas clases de pretensiones pueden cuestionarse y criticarse, defenderse y revisarse (McCarthy, 1998: 450).

Es decir, cuando hablamos lo hacemos sobre-algo-en-el-mundo, lo que decimos pues, debe poder contrastarse con un mundo material, *objetivo* que no se crea, ni se reduce diálogo momentáneo. Por otro lado, el habla está subordinada a las normas que operan en la sociedad¹⁸, se comporta de tal o cual forma

¹⁸Aquí valdría la pena revisar con detenimiento la idea Habermasiana de “giro pragmático en teoría del significado”, las críticas del frankfurtiano a la semántica veritativa del primer Wittgenstein y las correspondencias de la *pragmática Habermasiana* con “la teoría del significado como uso”

dependiendo las jerarquías, los contextos, etc. Finalmente cuando hablamos, lo hacemos sobre aquello que queremos decir, a saber, el acto de habla expresa nuestras intenciones y deseos. Todo ello debe ser reconocido intersubjetivamente a partir de ello se logra el acuerdo que no es más que “la posibilidad de hacer uso de razones con que llegar a un reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez” (McCarthy, 1998: 450). En cada una de las dimensiones es posible llegar a un acuerdo sobre las pretensiones de validez por vía de la argumentación e intelección y sin necesidad de recurrir a otra fuerza que la de las razones o argumentos¹⁹.

Si partimos de que la especie humana se mantiene a sí misma a través de las actividades socialmente coordinadas de sus miembros, y que esa coordinación ha de establecerse mediante comunicación –y en ciertas esferas de la vida, mediante una comunicación enderezada a un consenso- entonces la reproducción de la especie requiere *también* el cumplimiento de las condiciones de una racionalidad immanente a la acción comunicativa (Habermas, 2010: 532).

Por tanto el concepto de sociedad no puede quedar subordinado al paradigma cognoscitivo, ni a las perspectivas estructurales que anulan la subjetividad, dicho de forma más precisa la intersubjetividad.

2.3 Sociedad, un concepto radicalmente antihumanista, antirregionalista y constructivista

Intentamos clarificar el camino que llevó a Luhmann y Habermas a plantear un nuevo concepto de sociedad, en los dos aparece la necesidad de mirar hacia la

inaugurada por el último Wittgenstein, véase Jürgen Habermas, *El pensamiento postmetafísico*, México, 1990, pp. 81.

¹⁹Como las pretensiones de validez son susceptibles de crítica, queda abierta a la posibilidad de identificar y corregir los errores, es decir, de aprender de ellos. y si esto lleva a efecto en un plano reflexivo, surgen formas de argumentación que pueden transmitirse y desarrollarse dentro de una tradición cultural e incluso quedar encarnadas en instituciones culturales específicas [...] la empresa científica, el sistema jurídico y las instituciones para la producción, difusión y crítica del arte representan posibilidades permanentemente abiertas de examinar, en actitud hipotética, la verdad de los enunciados, la rectitud de las acciones y normas o la autenticidad de las manifestaciones expresivas (McCarthy, 1998: 451).

comunicación, sin embargo, mientras que Habermas considera urgente el uso de las teorías de la verdad y el lenguaje, el razonamiento de Niklas Luhmann, converge con una versión de la teoría de sistemas basada en la diferencia entre sistema y entorno que, en contraste con la propuesta de Habermas, coloca al ser humano en el entorno de la sociedad, aclararemos por qué.

Luhmann propone abandonar los recursos de la tradición conceptual hasta ahora utilizados y voltear la mirada hacia los más recientes adelantos de la teoría de sistemas, cibernética, *cognitivesciences*, teoría de la comunicación y teoría de la evolución.

El autor considera útil dejar de hablar de objetos y empezar a comprender la sociedad desde la idea de distinciones. Basa su argumentación en el concepto de forma de George Spencer Brown. La forma no debe ser entendida como cuerpo u objeto, sino como marca de una diferencia, como la unidad de dos lados que sólo existen en la referencia de uno con el otro.

Luhmann sostiene que cuando se traza una diferencia, a la vez que se genera una forma, se selecciona siempre uno de los lados, observar implica, justamente seleccionar uno de los lados de la forma. Sólo podemos *mirar* las cosas distinguiéndolas de lo que no son.

Los dos lados de la forma no existen por sí mismos, se actualizan²⁰ sólo por el hecho de que se señala uno o el otro. Cada lado es “el otro lado del otro lado”, en ese sentido la forma es autorreferencial, no existe esencialmente, sino en relación a la selección de uno u otro de sus lados.

Es prácticamente imposible actualizar todo al mismo tiempo, de ahí la necesidad de seleccionar y excluir, se selecciona un lado de la forma y se *niega* lo demás²¹, eso no significa que lo señalado adquiera identidad o *nazca* en el momento que se señala, debido a que en cualquier momento puede convertirse en el lado no señalado. Como se dijo, cada lado existe en referencia con la forma y

²⁰Actualizar significa solamente que, por la razón que sea, el sistema optó por una determinada forma comunicativa y no por otra (Galindo, 2008: 76).

²¹Cuando se señala uno de los lados, el otro no *desaparece*, sino únicamente se excluye, no se utiliza, en ese momento, para lograr algo determinado, *existe* como el otro lado del lado seleccionado, sencillamente como el lado no marcado, el “*unmarkedspace*” (Luhmann, 2007: 49).

con su otro lado, en este sentido la forma es *autorreferencia desplegada o, para decirlo todavía con mayor precisión autorreferencia desplegada en el tiempo*.

Una forma nos permite distinguir algo de todo lo demás; cuando Luhmann intenta observar la sociedad parte de una distinción fundamental, a saber, sistema/entorno. El sistema sólo existe en referencia al entorno y viceversa, en este sentido, aunque están separados no puede existir uno sin el otro.

“La unidad de la forma permanece presupuesta como diferencia, pero la diferencia misma no es sostén de las operaciones [...] las operaciones son posibles sólo como operaciones de un sistema” (Luhmann, 2007: 43). Es decir, las operaciones sólo ocurren en el lado interno de la forma. Pero el sistema puede operar también como observador de la forma, puede observar la unidad de la diferencia, puede observar esta forma-de-dos-lados como forma, pero sólo si a su vez genera otra forma, sólo si a su vez distingue la distinción, debido a que, como se dijo, sólo se puede observar a partir de la distinción.

“Si se acepta este punto de partida de la teoría de la diferencia, entonces todos los avances recientes de la teoría de sistemas aparecen como variaciones del tema “sistema/entorno”” (Luhmann, 2007: 44).

Por otro lado, dependencia e independencia respecto al entorno no son características del sistema que se excluyan mutuamente sino que, en ciertas condiciones, pueden incluso incrementarse una a otra. La pregunta entonces es: ¿bajo qué condiciones?

Humberto Maturana con su concepto de *autopoiesis* introduce un elemento nuevo, la *autopoiesis*, que es lo que produce la diferencia entre sistema y entorno, es decir, una determinada forma. El concepto de autopoiesis hace referencia a la posibilidad que tiene el sistema de producirse él mismo, es decir, con sus propias operaciones. Hasta el momento no hemos aclarado el proceso de diferenciación de los sistemas sociales, vamos a decir de *creación*, pero se ha dicho que para observar la sociedad Luhmann emplea la distinción sistema entorno, lo social queda *contenido* en el sistema, el entorno es lo no social. Ahora, lo único que puede reproducir al sistema social, es el mismo sistema social, es decir, las operaciones sociales.

El sistema es autónomo no únicamente en el plano estructural, sino también en el plano operativo; esto queda dicho con el concepto de *autopoiesis*. El sistema sólo se puede constituir operaciones propia haciendo enlaces con sus operaciones y anticipando ulteriores operaciones del propio sistema (Luhmann, 2007: 46).

el sistema sólo se reproduce a partir de él mismo y únicamente *opera con sus operaciones*, esta idea se vincula estrechamente con el concepto de clausura operativa, que Luhmann utiliza para subrayar que los sistemas establecen sus propios límites y no existe posibilidad de que se mezclen o se fundan con otros.

Por supuesto el concepto de clausura operativa no hace referencia a lo que pudiera entenderse como aislamiento, ausencia de contacto, sino a que el sistema sólo se reproduce a partir de operaciones de comunicación. El sistema remite al concepto de entorno, y por eso no puede aislarse ni lógicamente, ni analíticamente.

Distinción, forma, autopoiesis y clausura operativa nos introducen ya en el revolucionario planteamiento de Niklas Luhmann y trazan una ruta poco conocida para la comprensión de lo social. Sin embargo, nos llevan a preguntarnos:

¿Cómo es posible [...] crear asimetrías? ¿Quién precisa pues qué cosa es causa y qué cosa efecto? O más radicalmente: ¿qué cosa sucede antes y qué después?, ¿qué cosa sucede dentro y qué cosa fuera? A la instancia que decide sobre esto, con frecuencia, hoy día se le llama observador. Aquí de ninguna manera habría que pensar tan sólo en procesos de conciencia ni tan sólo en sistemas psíquicos. El concepto debe utilizarse aquí de modo más abstracto e independientemente del sustrato material, de la infraestructura o del modo específico de operar que hace posible efectuar las observaciones (Luhmann, 2007: 48).

Es decir, ni las distinciones, ni la forma, ni el resto de las operaciones existen esencialmente, ontológicamente, *aparecen* en tanto que un observador las distingue. Es necesario aclarar que el término observador no hace referencia a un sujeto (o sistema psíquico, como lo denomina Luhmann), puede ser un sistema, propiamente dicho: una distinción, y es lo que denomina Luhmann el tercero excluido, “lo inobservable” (Serres, en Luhmann, 2007: 48), la distinción que el observador utiliza para señalar uno u otro lado y sirve como una condición de

posibilidad del ver, sirve de punto ciego.

Luhmann considera que utilizando esta base teórico-metodológica se puede superar los obstáculos que históricamente han persistido en el análisis social. Es necesario iniciar reconociendo a la sociedad como un sistema social, y por tanto, como una diferencia, es decir sistema/ en relación con su entorno.

El sistema sociedad, según Luhmann, no se caracteriza por una determinada “esencia” (*Wesen*), ni por una determinada moral, sino únicamente por la operación que produce y re-produce a la sociedad: eso es la comunicación. Es decir sólo la comunicación puede reproducir a la sociedad, bajo este razonamiento no podemos sino subrayar que la sociedad es comunicación, que se reproduce a sí misma.

2.4 Habermas y la sociedad como mundo de vida simbólicamente estructurado

La preocupación de Habermas en Teoría de la Acción Comunicativa gira en torno a tres aspectos fundamentales 1) desarrollar un concepto de racionalidad que ya no quede atado a, ni venga limitado por, las premisas individualistas de la filosofía y la teoría social modernas, 2) construir un concepto de sociedad que integre los paradigmas “sistema” y “mundo de la vida”, y 3) Sobre esta base, elaborar una teoría crítica de la modernidad que subraye las *perversiones* de ésta, pero que “contribuya a una rectificación, más que a un abandono, del proyecto de la ilustración” (McCarthy, 1998: 446).

Habermas logra estos propósitos elaborando, en principio, un modelo que se nutre de diversas aportaciones de los grandes clásicos de la teoría sociológica, fundamentalmente Marx, Weber, Durkheim, Mead, Lukács, Horkheimer, Adorno, Parsons.

Hemos reiterado que si bien no pretendemos subrayar la vocación emancipatoria en la teoría de Habermas, para rescatar lo que sí nos interesa, a saber, el modelo que éste propone de sociedad, es necesario reflexionar respecto a la crítica a la modernidad que atraviesa toda su estructura teórica y que, hasta cierto punto, también nos permite observar y enfatizar la noción de improbabilidad

en la TAC.

El problema de cómo comprender la modernidad y, específicamente, la modernización capitalista de la sociedad, es la columna vertebral de la discusión sobre Max Weber y sobre el marxismo occidental, además de ello es la raíz de las categorías “sistema” y “mundo de la vida”.

Con la emergencia de la modernidad surge también un sinfín de promesas que hoy parecen irrisorias:

que el progreso de la ciencia se vería necesariamente acompañado de un progreso en la moralidad [con] vigorosas resonancias [...] en las esferas de la religión y la política [...] la materialización de la razón en el ámbito de la política [que] significaba la instauración de una forma republicana de gobierno que garantizase las libertades civiles y de una esfera de la opinión pública institucionalmente asegurada [...], la encarnación de la razón en la esfera económica significaba la instauración de un espacio social para la libre persecución por cada uno de sus propios intereses [y] libertad para todos los individuos (McCarthy, 1998: 457).

Desde Max Weber estos principios ya habían sido severamente cuestionados a saber, la fe de la Ilustración en la razón y en el progreso, la racionalidad. El mundo desencantado, según Weber, queda devaluado y objetivizado como material y marco para la persecución “racional con arreglo a fines” de los propios intereses de cada individuo, la esfera de la opinión pública aparece como una esfera de decisión y poder y no como una esfera de la razón.

Para este autor el triunfo de la razón trae consigo, no un reino de la libertad, sino el predominio del capitalismo y la organización burocrática, que controlan, sin remedio, el estilo de vida de todos los individuos. La emergencia del socialismo, por ejemplo, lejos de representar una afrenta a esta lógica, significó la consumación de la burocratización.

Lo que interesa a Habermas es el profundo impacto que esta perspectiva ejerció sobre todo el marxismo occidental, de Luckás en adelante. En sus escritos de principios de los años cuarenta, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno se rindieron al diagnóstico de Weber.

El ascenso del fascismo en Europa, con la complicidad de algunos segmentos de la clase obrera; la degeneración del socialismo [...] una sociedad integralmente mercantilizada y totalmente administrada [...] sin base realista para la esperanza [...] razón instrumental. Y con esa clave sometieron a una compleja revisión la valoración positiva que Marx había hecho del progreso científico-técnico (McCarthy, 1998: 459).

La Teoría Crítica se mostró resignada frente a dicha perspectiva, asumiendo una postura contemplativa, casi puramente filosófica, logrando como resultado la ya aporía científica expresada fundamentalmente, como hemos dicho, en el famoso *Dialéctica de la Ilustración*.

No obstante, a juicio de Habermas, el callejón sin salida a que se vio abocada la teoría crítica no es en absoluto inevitable. Pero evitarlo requiere un cambio de paradigma, abandonar el paradigma de la filosofía de la conciencia, en que la crítica de la racionalización como reificación permaneció anclada de Luckás a Adorno. Es necesario a) transitar del concepto teleológico (monológico) de acción a los conceptos de acción comunicativa y mundo de la vida y b) Articular “mundo de la vida” y “sistema”.

Para ello Habermas se sirve de las propuestas de George Herbert Mead y de Émile Durkheim. A partir de Mead actualiza la teoría de la acción con una perspectiva comunicativa, es decir, construye un concepto de acción social en términos de una teoría de la comunicación. En Durkheim encuentra el soporte para ligar mundo de vida y sistema.

Habermas recupera la idea “sí mismo” (*self*) de Mead, analiza desde este autor los procesos de individuación, pero enfatiza que “los procesos de individuación son simultáneamente procesos de socialización (y viceversa). “Lo que Habermas busca es una noción de identidad del yo que se centre en torno a la capacidad para realizarse *uno mismo* bajo las condiciones de una *intersubjetividad comunicativamente compartida*” (McCarthy, 1998: 461).

Habermas nutre estas reflexiones con la idea de Durkheim de una conciencia colectiva que es constitutiva de la identidad de grupo. Este autor recupera el planteamiento *durkheimiano* de cómo las formas de solidaridad

socialcambian con la división del trabajo²².

Habermas examina el proceso por el que las funciones sociales originalmente cumplidas por la práctica ritual y el simbolismo religioso se desplazan hacia el ámbito de la acción comunicativa. Este desencantamiento significa una desaparición de la fuerza coaccionadora de lo sagrado, en el paso de ésta la vinculación racional que poseen las pretensiones de validez susceptibles de crítica.

La autoridad de la tradición queda cada vez más abierta a una revisión discursiva y reclama una justificación razonada, “la lingüistización de lo sacro significa una racionalización del mundo de la vida”²³.

Para clarificar dichas afirmaciones Habermas ensaya un concepto multidimensional de mundo de la vida, inicia explorando los planteamientos fenomenológicos de *Lebenswelt* como horizonte siempre presente de la acción social, como *Verweisungszusammenhang*, como *background* que se da por garantizado, y que está “siempre ya” ahí cuando actuamos. Habermas es condescendiente con la afirmación de que el mundo de la vida es “acervo culturalmente transmitido y lingüísticamente organizado de patrones de interpretación”, que en forma de lenguaje y cultura, provee a los actores de convicciones aporéticas de fondo sobre las que pueden actuar²⁴.

²² Esto es posteriormente complementado con la teoría del sistema social de Talcott Parsons (McCarthy, 1998: 462).

²³“No hay nada inevitable en los procesos de racionalización; éstos vienen empíricamente condicionados en todos sus aspectos [...] estamos suponiendo procesos de aprendizaje no sólo en la dimensión del saber técnicamente utilizable, sino también en la dimensión de la conciencia práctico-moral... Pero el grado de explotación y represión en modo alguno guarda relación inversa con estos niveles evolutivos [...] los nuevos niveles de aprendizaje no sólo significan ámbitos de opción ampliados, sino también nuevos problemas [...] Al interpretar el cambio social tenemos que atender no sólo a lo que hemos aprendido sino también a lo que hemos desaprendido, a lo que quedó perdido al borde del camino y no sólo a lo que hemos logrado recomponer. Si, en contra de lo que suponen muchos críticos, la noción de racionalidad comunicativa no sirve a Habermas como telos de una filosofía de la historia, o como equivalente de progreso, o como estándar de una vida buena, entonces ¿a qué fin sirve? [...] Teóricamente [...] crítica [...] Prácticamente, suministra una clave para diagnosticar las sociopatologías de la modernidad y una forma de evaluar los remedios propuestos para hacer frente a esos males [...] identificar empíricamente las posibilidades empíricamente existentes de encarnar estructuras de racionalidad en formas de vida concretas” (McCarthy, 1998: 463-464).

²⁴Segmentos del mundo de la vida relevantes para las situaciones de acción dadas pueden, por supuesto, quedar problematizados. Para esto siempre tiene lugar sobre un trasfondo indeterminado e inexhaustible de otras presuposiciones no cuestionadas (McCarthy, 1998: 465).

Pero repara en el hecho de que el mundo de la vida no es sólo cultura, sino que comprende además normas y experiencias subjetivas, prácticas sociales y habilidades individuales y no sólo convicciones culturales. Cultura, órdenes institucionales y las estructuras de la personalidad componen el mundo de la vida.

Bajo el aspecto funcional de entendimiento la acción comunicativa sirve a la tradición y a la renovación del saber cultural; bajo el aspecto de coordinación de la acción sirve a la integración social y a la creación de solidaridad; bajo el aspecto de socialización, finalmente, la acción comunicativa sirve a la formación de identidades personales (Habermas, 2010: 208).

Por tanto, a los diferentes componentes estructurales del mundo de la vida (cultura, sociedad, personalidad) corresponden procesos de reproducción (reproducción cultural, integración social, socialización) basados en los diferentes aspectos de la acción comunicativa (entendimiento, coordinación, socialización), aspectos que están enraizados en los componentes estructurales de los actos de habla (proposicional, ilocucionario, ilocutivoexpresivo) (McCarthy, 1998: 466).

Aun cuando el mundo de la vida es una condición irrenunciable e imprescindible para el orden social, es imposible desvincularlo de la dinámica evolutiva. Para explicar este problema Habermas se sirve nuevamente de Durkheim y sus ideas sobre la división social del trabajo conectada a cambios en la solidaridad, y cómo ello es una expresión de *desintegración social*.

En este punto es preciso anotar que la explicación requiere una combinación del análisis hermenéutico y estructural con el análisis funcionalista y sistémico, del estudio de la integración social, con el estudio de la integración sistémica (McCarthy, 1998: 467). Si nos contentamos sólo con una de las dos perspectivas corremos el riesgo de presentar una explicación incompleta.

El enfoque “mundo de la vida”, sin perspectiva sistémica implica una cerrazón que concibe a la sociedad sólo desde la perspectiva de los participantes y permanece ciego para las causas, conexiones y consecuencias ubicadas allende el horizonte de la práctica cotidiana. En el extremo opuesto aparece la perspectiva puramente estructuralista o sistémica que anula completamente la intersubjetividad y, según Habermas, descuida un pilar fundamental para la

comprensión de lo social.

Al respecto Habermas propone la idea de sociedad como un “sistema que tiene que satisfacer las condiciones de mantenimiento propias de mundos socioculturales de la vida”, o “como un plexo de acción sistémicamente estabilizado de grupos sociales integrados socialmente”.

El curso de la evolución enfatiza la importancia de la perspectiva sistémica: “las funciones de la reproducción material se han desplazado cada vez más hacia mecanismos (por ejemplo, el mercado) que se han diferenciado del mundo de la vida y requieren el enfoque contra-intuitivo de teoría de sistemas” (McCarthy, 1998: 469).

Los mecanismos de la integración funcional desestructuran los componentes del mundo de la vida, debilitan el componente responsables de la integración, y configuran poco a poco subsistemas cuasi-autónomos, a saber la actividad económica y administrativa. La reproducción material de la sociedad reclama una organización eficiente de las actividades racionales con arreglo a fines. Ello requiere de una burocratización extrema con tareas especializadas que exigen la delegación de facultades de mando, de poder, en personas que tomen a su cargo las tareas de organización. A la par se establece mecanismos de intercambio.

Los mecanismos sistémicos se ven cada vez menos atados a estructuras sociales previamente dadas, tales como las relaciones de parentesco, quedando cada vez más ligados a esferas de acción que ya están funcionalmente especificadas (McCarthy, 1998: 470).

Al alejarse estas esferas cada vez más de estructuras premodernas como relaciones de parentesco, por ejemplo, aumenta también el riesgo de desacuerdo entre las partes implicadas en la interacción y se desarrollan diferentes tipos de mecanismos para reducir estos riesgos reduciendo el campo de *trabajo* de la acción comunicativa. Entonces surgen medios de control “deslingüistizados” que “codifican” formas de actividad racional con arreglo a fines, generalizan simbólicamente determinadas categorías de recompensas y castigos, y permiten ejercer una influencia estratégica sobre la acción a través de medios no

lingüísticos. Además las interacciones regidas por medios pueden concatenarse en redes funcionales cada vez más complejas, sin que nadie pueda tenerlas presentes en conjunto o considerarse responsable de ellas, ejemplos el dinero y el poder²⁵.

Bien, todas estas explicaciones no hacen más que iluminar una paradoja: “el mundo de la vida racionalizado posibilita el nacimiento y crecimiento de subsistemas cuyos imperativos atonomizados reobran destructivamente sobre ese mismo mundo”.

Para desplegar esta paradoja Habermas se sirve de las formulaciones de Marx y Weber, actualiza la problemática de la cosificación en términos de patologías del mundo de la vida inducidas por el sistema y recupera el análisis marxiano de la “abstracción real” implicada en la transformación del trabajo concreto en la mercancía abstracta “fuerza de trabajo”.

Habermas retorna a Marx, particularmente el análisis del carácter dual del trabajo en la sociedad capitalista. Como acción concreta, el trabajo pertenece al mundo de la vida de los productores; como rendimiento abstracto, organizado conforme a los imperativos de realización del capital, pertenece al sistema económico. Salario/ trabajo neutraliza el contexto que el trabajo tiene en el mundo de la vida y lo vuelve abstracto. Con ello ejemplifica nuevamente la colonización del mundo de vida ejercida con el surgimiento de la modernidad y el paso de una sociedad pre-moderna a una sociedad compleja.

Habermas consiente la idea de una creciente racionalización del mundo de la vida y una marcada tendencia hacia la acción racional con arreglo a fines, no obstante, subraya que existe una diferencia entre modernidad y proceso de modernización.

A juicio de Habermas Weber, Marx y toda la Escuela de Frankfurt sostuvieron un predominio social de la acción racional con arreglo a fines, ello les impidió observar todo rastro de razón en las estructuras e instituciones de la vida

²⁵ Con el advenimiento del capitalismo la economía se diferenció como subsistema funcionalmente especificado por institucionalización del dinero en el derecho civil burgués, y en particular en el derecho relativo a la propiedad y a los contratos. Esto significó una monetarización, no sólo de las relaciones de las diferentes unidades económicas entre sí, sino también de las relaciones de intercambio entre la economía y sus entornos no económicos (McCarthy, 1998: 471).

moderna, con lo cual malinterpreta las distorsiones bien reales de la modernidad y subestima sus logros, asimismo bien reales, y sus potenciales aún no realizados.

La promesa de la Ilustración de una vida informada por la razón no puede cumplirse mientras la racionalidad que encuentra expresión en la sociedad se vea deformada por la modernización capitalista. Ni tampoco el cumplimiento último de esa promesa viene garantizado por ley alguna de la historia. Sigue siendo, como Habermas lo expresa en una ocasión, una “hipótesis práctica”, de la que parte la teoría crítica de la sociedad (McCarthy, 1998: 479).

Esta cita manifiesta claramente la confianza de Habermas de que en los *instrumentos de la modernidad* podemos encontrar la vía emancipatoria, para lograr el “mundo completamente otro” con el que soñaban los teóricos de la Escuela de Frankfurt (Jay, 1989: 90). No obstante, como hemos reiterado, aunque no podemos negar esa vocación en Habermas, no es el punto que nos ocupa.

Con esta reflexión sobre la modernidad y el concepto de mundo de la vida, únicamente tratamos de encaminar al lector por la línea argumentativa que sigue Jürgen Habermas para sostener que el orden social sólo puede ser resultado de la acción comunicativa, es decir, éste no puede ser sino un mundo de vida simbólicamente estructurado (a partir de la acción comunicativa de los sujetos).

El autor sostiene que la coordinación de las acciones de éstos sirve a la integración social de un mundo de vida que se comparte intersubjetivamente. Según el *frankfurtiano* el mundo de vida es resultado de la transmisión y prosecución del saber cultural a través de socialización y la formación y mantenimiento de identidades personales.

Bajo este razonamiento es que podemos comprender los componentes del mundo de la vida, a saber, los patrones culturales, los órdenes considerados legítimos y las estructuras de la personalidad. Éstos son resultado de los procesos de *entendimiento*, de *coordinación de la acción* y de *socialización*, que son posibles únicamente a través de la acción comunicativa.

Lo que [...] del [...] mundo de la vida penetra en la acción comunicativa, pasa por las esclusas de la tematización y hace posible el dominio de

situaciones, constituye el *stock* de un saber acreditado en la práctica comunicativa [...] éste se consolida en [...] patrones de interpretación que pueden transmitirse; se adensa en la red de interacción de los grupos sociales generando valores y normas, y por la vía de procesos de socialización se transforma en actitudes, competencias, formas de percepción e identidades (Habermas, 1990: 99).

El mundo de vida, a la vez que es resultado de la coordinación de la acción, es justamente lo que la hace posible, es decir, gracias a que existe un mundo de vida los participantes en la comunicación pueden interpretar sus actos de habla, entenderse con otro sobre algo en el mundo, lograr acuerdos que se traducen en valores y normas que configuran la personalidad de los sujetos. Sólo la red de la práctica comunicativa constituye, entonces, el medio a través del cual se forman y reproducen la cultura, la sociedad y las estructuras de la personalidad.

Habermas explica el orden social a partir de estos tres componentes, por cultura entiende el acervo de saber de donde se proveen de interpretaciones los participantes en la comunicación; el componente social hace referencia a los órdenes considerados legítimos, a través de los cuales los participantes en la comunicación regulan su pertenencia a grupos sociales y aseguran la solidaridad. Cuenta como estructuras de la personalidad los motivos y competencias que capacitan a un sujeto para hablar, actuar y con ello configurar su identidad.

Dicho de forma más precisa, el saber cultural queda materializado en formas simbólicas –en objetos, en tecnologías, en palabras y teorías, en libros y documentos, en acciones–. La sociedad queda materializada en órdenes institucionales, en normas jurídicas o en entramados de prácticas y usos normativamente regulados. Finalmente, las estructuras de la personalidad quedan literalmente encarnadas en el sustrato que son los organismos humanos. “Estos componentes [...] quedan *entrelazados* entre sí por [...] el lenguaje ordinario” (Habermas, 1990: 102). Si entendemos a la sociedad de esta forma no hay duda de que sólo puede reproducirse a través de la acción comunicativa.

CAPÍTULO III

COMUNICACIÓN COMO SÍNTESIS DE TRES OPERACIONES Y ACCIÓN COMUNICATIVA COMO FUNDAMENTO DE LO SOCIAL

Enunciados los modelos que cada autor propone de sociedad se hace evidente la trascendencia de la comunicación, esa es la razón por la que recuperamos dicho concepto en los dos autores. El desarrollo de la noción “comunicación” tanto en Luhmann como en Habermas anuncia, de inicio, la improbabilidad.

3.1 Comunicación en Luhmann como síntesis de tres operaciones: información, dar-a-conocer y comprender

El revolucionario concepto *luhmanniano* de sociedad ilumina la importancia de la comunicación. La sociedad es para Luhmann el sistema que engloba todas las comunicaciones posibles, aquel que se reproduce autopoiéticamente mediante el entrelazamiento recursivo éstas y produce comunicaciones siempre nuevas y distintas. Para entender este concepto es necesario reflexionar en torno a aquello que el autor entiende por comunicación.

Para Luhmann comunicación no es interacción o transmisión de información, es más bien un acontecimiento que sucede de manera histórico-concreta y depende de contextos. La comunicación es fundamentalmente una distinción.

Tal y como hemos mencionado, el método funcionalista de Niklas Luhmann parte siempre e inevitablemente de la distinción. Para referirnos a cualquier concepto es absolutamente necesario distinguirlo de todo aquello que no es, más aún, como hemos dicho, los conceptos sólo pueden definirse y, en palabras de Luhmann, observarse en su diferencia.

Para desarrollar comunicación en Luhmann tenemos que partir de la idea de que en ella siempre participan *ego* y *alter*, que existen sólo en y a partir de la comunicación. Cuando nos referimos a *ego* y *alter* no hablamos de sujetos o de personalidades ontológicas que intercambian mensajes, sino de dos participantes

en un evento comunicativo (que desaparece en cuanto aparece), por tanto las figuras de *ego* y *alter* se transforman dependiendo del acontecimiento de comunicación.

Luhmann parte de la idea de que toda comunicación es iniciada por *alter*, y *ego* es quien la observa. Ello se explica de la siguiente forma: *alter* selecciona aquello que se va a dar a conocer (un saber, un valor, un problema jurídico, etc.), de todas las posibilidades se selecciona sólo una y se excluye el resto, esto es lo que Luhmann llama *información*. “El único hecho concreto acerca de cualquier sistema social empírico es que existen estados no marcados corriendo paralelos a cualquier comunicación, temas que deben ser incluidos como excluidos” (Baecker, en Pérez y Labraña, 2013: 03).

Dicha información (temas, estados, etc.) tiene que ser actualizada, ello significa hacer una diferencia en el sistema, *cambiar algo*, *aparecer* materialmente, por decirlo de alguna manera, eso es a lo que el autor funcionalista llama *darla-a-conocer*. Estas dos operaciones deben ser observadas por *ego*, quien distingue que hay una información que se le dio a conocer, éste a su vez, atribuye dicha información, eso es lo que Luhmann llama *comprender*. Sin ésta última operación no podríamos hablar de comunicación, las operaciones se reducirían a la simple percepción.

Recapitulando, podemos sostener que para el autor la comunicación es una síntesis de tres operaciones a saber, *información*, *darla-a-conocer* y *comprenderla*. La información es una diferencia entre selección y exclusión, el dar a conocer es una diferencia que hace una diferencia en el sistema y comprender es la última de ellas, una diferencia entre información y dar-a-conocer.

Es preciso recordar que estas operaciones y por tanto, la comunicación son acontecimientos atados a un instante de tiempo, en el momento que surgen se desvanecen:

la información (*information*) [...] sólo sorprende una vez; [...] el darla-a-conocer (*Mitteilung*) –Como toda acción– está ligada a un punto momentáneo en el tiempo, y [...] entenderla (*Verstehen*) [...] No puede repetirse sino a lo sumo recordarse (Luhmann, 2007: 49).

Para Luhmann (a diferencia de Habermas, como veremos) la unidad de los

acontecimientos comunicativos no puede derivarse ni objetiva, ni subjetiva, ni socialmente, para él no es válido pensar que existe un mundo objetivo sobre el que después se habla, o que el origen de la comunicación se encuentra en la acción subjetiva, tampoco que la sociedad determina culturalmente lo que debe entenderse por comunicación.

La postura constructivista radical de Luhmann lo lleva a plantear un modelo de sociedad que *pareciera* evanescente, debido a que su fundamento es la comunicación y para él la comunicación no es más que un evento que desaparece en el momento en que aparece. Entonces ¿cómo podemos explicar las *regularidades sociales*? Es decir, ¿cómo entiende Luhmann los esquemas que parecieran permanecer, pensemos en las organizaciones, los subsistemas, la sociedad misma?

Un sistema de comunicación sólo se mantiene en el momento en que está operando [pero] toda duración tiene que producirse en el paso hacia otros acontecimientos. Los sistemas comunicativos son sólo posibles como sistemas recursivos dado que sólo pueden producir sus operaciones individuales recurriendo y anticipando otras operaciones del mismo sistema (Luhmann, 2007: 51).

Esto trae consigo la doble exigencia de continuidad y discontinuidad. Debe establecerse *la repetición reconocible*. George Spencer Brown nos permite explicar esta operación a partir de su idea de *condensationy confirmation*. Sostiene que la recursión (*repetición*) de la comunicación produce identidades²⁶ que son aptas para reutilizarse, en este sentido, el sistema selecciona las operaciones de comunicación que le permiten reproducirse y diferenciarse de su entorno. Pensemos por ejemplo en el sistema social, selecciona únicamente las operaciones de comunicación que le permiten diferenciarse de su entorno, diferenciarse de lo que no es comunicación. A partir de la *repetición* de operaciones que le son propias el sistema puede diferenciarse de todo aquello que

²⁶Es fundamental aclarar que aunque Luhmann hable de identidades, las piensa como “identidades [que] no subsisten, tienen únicamente la función de ordenar las recursiones de tal manera, que en todo procesamiento de sentido pueda recuperarse y anticiparse lo que es utilizable reiteradamente. Esto exige la condensación selectiva y, a la vez, la generalización que corrobora que aquello que se distingue de lo otro, puede designarse como lo mismo” (Luhmann, 2007: 29).

no es, es decir, como toda distinción adquiere sentido.

El sentido es un concepto central en la teoría *luhmanniana*, “es el medio que posibilita la producción selectiva de formas psíquicas y sociales” (Galindo, 2008: 75). La forma del sentido puede observarse a través de la distinción actual/potencial, todo aquello que se actualice como comunicación, tiene sentido. El sentido es un producto de las operaciones que lo usan, cuando se hace referencia a que una operación tiene sentido, esto quiere decir que es claramente diferenciable del resto de las operaciones que no han sido actualizadas en el presente.

En el establecimiento de las *regularidades* sociales, es necesario poner a prueba –en situaciones nuevas– el sentido ya condensado; para ello son necesarias las generalizaciones. A partir de este razonamiento es que Luhmann considera los medios de comunicación simbólicamente generalizados, los cuales permiten, entre otras cosas, la *condensación* de sentido²⁷.

A la luz de esta caracterización de comunicación salta a la vista que los seres humanos no son sinónimo de sociedad, ni siquiera pueden comprenderse *dentro* de ésta. Aparecen, más bien, como sistemas psíquicos, en el entorno de la sociedad²⁸.

No basta por ejemplo, con que un ser humano vea u oiga a otros seres humanos [...], tampoco basta con hablar o escribir acerca de alguien para catalogar la relación con él como una relación social [...], la comunicación más elemental es posible sólo como un entrelazamiento recursivo de comunicación previa y posterior. Un entrelazamiento tal puede ser autotemático, puede informar sobre la propia comunicación, poner en duda las informaciones, rehusar la aceptación, dar norma sobre la conducta admisible o inadmisible, etc., todo ello a condición de que ocurra, a su vez, en la forma operativa de comunicación (Luhmann, 2004: 58, 59).

En el contexto de la comunicación, entender sería absolutamente imposible

²⁷ Que serán trabajados en el último capítulo del presente texto.

²⁸ Véase Baraldi Claudio, “Sistema social”, Corsi, Giancarlo, et. al., *Glosario sobre la teoría Social de Niklas Luhmann*, México, 1996.

si se tuviera que descifrar lo que ocurre psicológicamente. La mente de los sujetos es siempre una caja negra, es por ello que no hay posibilidad de relacionarse a partir de las intenciones o acciones de los sujetos, sino únicamente, a partir de la comunicación misma.

Bajo este argumento es que Luhmann establece una de las críticas más enfáticas al concepto *habermasiano* de intersubjetividad (y de racionalidad). Luhmann sostiene que no hay posibilidad de hablar de intersubjetividad comunicativa como fundamento de lo social, porque en la comunicación no aparecen los sujetos como consciencias individuales, sino como sistemas psíquicos acoplados a la comunicación a través del medio lenguaje.

Con ello, el funcionalista insinúa que en la base de la teoría Habermasiana aparece una especie de ontología o *telos* de lo social. Al respecto es importante señalar que el mismo Habermas reclama que se observe la diferenciación que establece entre sus proposiciones teóricas y su vocación política de emancipación. El *frankfurtiano* confía en que una dialéctica de la razón ilustrada puede “salvar” el proyecto ilustrado²⁹. Habermas elabora una severa crítica a los límites que el paradigma cognoscitivo y el dualismo cartesiano ponen al concepto de razón y racionalidad, esto le permite, por un lado, trazar una vía de esperanza hacia la liberación la emancipación, pero por otro, configurar un concepto de racionalidad que tiene nada de ontológico.

²⁹Aspiración que abandonaron Horkheimer y Adorno, producto de sus conclusiones aporéticas respecto a la razón funcionalista.

3.2 Acción comunicativa, como concepto fundamental para la configuración del mundo de la vida

Una de las fuentes de confusión sobre Habermas ha sido el fracaso a la hora de apreciar cómo diferencia sus propias actividades como teórico, profesor, y comentarista de movimientos sociales [...] Habermas aclara: “lo que me molesta terriblemente [...] es la agresividad de la gente que no ve en mí el papel de la diferenciación”. Lo que Habermas quiere decir es que sus esfuerzos para hacer contribuciones a la teoría científica social deben juzgarse por los cánones apropiados para la validez del discurso teórico. La teoría no debe confundirse con las intervenciones políticas específicas o con los compromisos con la crítica emancipatoria
(Bernstein, 1999: 56).

Comunicación aparece en Habermas con la forma de Acción Comunicativa. El autor inicia reflexionando en torno al concepto de acción, elabora una distinción entre las *acciones simples* y las comunicativas. Para el autor alemán las acciones no son más que actividades teleológicas con que un actor interviene en el mundo, para lograr un fin, utilizando medios adecuados. En contraste, describe las manifestaciones lingüísticas como actos con los que un hablante puede entenderse con otro acerca de algo en el mundo.

En ambos casos se habla de acciones, pero la utilización de una, o la otra tiene consecuencias muy distintas para la sociedad y remite a condiciones específicas de comprensión.

Existen tres condiciones a partir de las que podemos diferenciar un tipo de acción del otro, a saber, *la interpretación de la acción, el tipo de metas que persiguen y la racionalidad con la que operan*. Desde la perspectiva del observador podemos identificar una acción como tal, pero es imposible inducir a qué plan específico corresponde, pues para ello tendríamos que conocer la intención de la acción. “Podemos averiguarla por medio de indicadores y atribuírsela hipotéticamente al agente; [pero] para asegurarnos de ella tendríamos que poder adoptar la perspectiva del participante” (Habermas, 1990: 68). En contraste, los actos de habla se interpretan a sí mismos; pues tienen una estructura autorreferencial, al ejecutar un acto de habla se dice también qué se hace.

Los actos de habla se distinguen de las actividades no verbales, además, por el tipo de metas que se pretenden y por la clase de éxitos que pueden alcanzarse hablando. En el caso concreto de la acción el fin definido *a)* con independencia de los medios que intervienen, *b)* como un estado que hay que producir causalmente, *c)* en el mundo objetivo.

En contraste, específicamente en los actos de habla *a)* las metas no pueden definirse con independencia de los medios lingüísticos empleados para entenderse, el medio es el lenguaje natural y el fin entenderse, medios y fines se interpretan mutuamente. Por otro lado *b)* el hablante no puede apetecer el fin de entenderse como algo a poner por obra causalmente, porque el éxito ilocucionario depende de la aceptación racionalmente motivada del oyente, es decir, éste es un éxito que se logra cooperativamente. En el mismo sentido *c)* hablante y oyente adoptan una actitud realizativa, que tiene como trasfondo el mundo de la vida intersubjetivamente compartido de su comunidad de lenguaje.

Finalmente, Habermas sostiene que la racionalidad que opera en cada caso, a saber, acciones simples o actos de habla, es racionalidad con arreglo a fines y racionalidad inherente al entenderse respectivamente. Es justo bajo este razonamiento que Jürgen Habermas considera:

A la actividad teleológica y la acción orientada a entenderse como tipos elementales de acción, de los que el uno no puede reducirse al otro. [Interesan] las conexiones que ambos tipos de acción establecen entre sí en las interacciones lingüísticamente mediadas. De una de esas conexiones surge [...] la acción comunicativa (Habermas, 1990: 72).

Para desarrollar su concepto de acción comunicativa Habermas inicia planteando someramente el problema de la doble contingencia, esa decisión es significativa para los fines de la presente investigación, por tanto se desarrollará a profundidad en el último capítulo. En este apartado señalaremos únicamente que Habermas se acerca al problema por la vía de la interacción.

“Una interacción puede entenderse como solución del problema de cómo los planes de acción de varios actores pueden coordinarse entre sí de suerte que

las acciones de *alter* puedan enlazar con las de *ego*³⁰” (Habermas, 1990: 72).

Un actor sólo puede ejecutar su plan de acción con ayuda de la acción de otro actor, dicha interacción puede aparecer como estratégica o comunicativa, dependiendo de la forma en que los planes de *alter* se coordinen con los de *ego*, es decir, la acción comunicativa responde a la coordinación a partir de la creación de vínculos vía el lenguaje, la acción estratégica por su parte, es resultado de ejercicios de influencia y coacción. Los dos tipos de acción son excluyentes entre sí, la acción comunicativa de ninguna forma puede ser estratégica y viceversa. Mientras que la acción estratégica opera bajo la lógica de causa/ efecto, es decir, elegir los medios *adecuados* para lograr los fines que se han planteado; la acción comunicativa satisface condiciones más estrictas.

Para la acción comunicativa los actores implicados tratan de sintonizar *cooperativamente* sus planes en el horizonte de un mundo de la vida compartido y se ponen de acuerdo sobre la *validez* que pretenden para sus actos de habla. De este reconocimiento surge la propuesta de Jürgen Habermas en torno a las pretensiones de validez, que es uno de los argumentos que permiten sostener la hipótesis del presente estudio, a saber, que en Habermas puede ser rastreada la noción de improbabilidad”, que tiene que ser reducida para dar lugar a la sociedad que Habermas entiende, se dijo, como mundo de vida simbólicamente estructurado.

En este sentido las estructuras suprasubjetivas del lenguaje, según Habermas, son las únicas aptas para responder en términos de teoría de la acción la cuestión básica de ¿cómo es posible el orden social? En la base del orden social aparece la acción comunicativa: “si consideramos la sociedad en un sentido lato como un mundo de la vida simbólicamente estructurado, no cabe duda de que la sociedad sólo se forma y reproduce a través de la acción comunicativa” (Habermas, 1990: 100). Es decir, la sociedad sólo puede ser resultado de la posibilidad que tienen *alter* y *ego*, de enlazar sus acciones vía el acuerdo.

³⁰ “Enlace sólo significa aquí en una primera aproximación la reducción del espacio de posibilidades electivas que contingentemente se topan unas con otras a unas proporciones que permitan la concatenación radial de temas y acciones en los espacios sociales y tiempos históricos” (Habermas, 1990: 72-73).

Planteado de esta forma parecería que las acciones estratégicas quedan fuera del camino en la comprensión de lo social, es decir, si el argumento es que la sociedad sólo puede explicarse a partir de las acciones comunicativas ¿dónde queda la acción estratégica?, ¿qué papel juega en la configuración del mundo de vida simbólicamente generalizado y compartido por los sujetos?

Habermas sostiene que “las interacciones estratégicas sólo pueden aparecer dentro del horizonte de mundos de la vida ya constituidos por otra vía –y ello como alternativa ante el fracaso de las acciones comunicativas” (Habermas, 1990: 100). Es decir, a la acción estratégica le subyace siempre la acción comunicativa³¹, en el fondo de toda acción aparece en primer lugar el mundo de la vida constituido a partir de la acción comunicativa, las instituciones, las personas con las que se comparte dicho mundo, aunque éstos se presentan de forma distinta³².

Según Jürgen Habermas, desde Hobbes se ha intentado explicar la formación de normas con pretensiones de validez normativas de carácter obligatorio a partir del cálculo individual de utilidades de actores que interfieren unos con otros y deciden de forma racional con arreglo a fines. Existe también la perspectiva de la teoría de los juegos, que intenta igualmente ponderar la acción estratégica, Habermas al respecto sostiene que desde D. Lewis a John Elster la cuestión de la emergencia de un orden por esta vía no ha logrado una respuesta convincente.

Por su parte, la propuesta en Parsons y Luhmann de *sistemas que mantienen sus límites*, es para Habermas igualmente insatisfactoria, enfatiza que “el funcionalismo sistémico se priva de los hilos de contacto con el saber intuitivo del mundo de la vida y de los miembros de éste” (Habermas, 1990: 87). Y que el acceso hermenéutico a tal potencial de saber sólo es posible mediante la

³¹“También las relaciones de mercado y las relaciones de poder son normativas [...] quedan engastadas en un marco institucional. Incluso los enfrentamientos bélicos permanecen insertos en contextos normativos. Las guerras civiles, y sobre todo los genocidios, dejan tras de sí huellas de una conmoción moral que vienen a indicar que los mundos de la vida intersubjetivamente compartidos constituyen también base irrenunciable para las interacciones estratégicas” (Habermas, 1990: 101).

³²“El [...] mundo de la vida [...] bajo los imperativos de la acción orientada al éxito [...] pierde la fuerza coordinadora de la acción” (Habermas, 1990: 100).

participación en la práctica comunicativa cotidiana.

Para Habermas el hecho de que la sociedad se configure a partir de las interacciones lingüísticamente mediadas, demanda un ejercicio de comprensión, de interpretación del sentido de las acciones. Pero esto no quiere decir que *ego* acepte, sin más, las propuestas de *alter*, porque para dicho propósito éste último tiene que echar a andar pretensiones de validez, es decir, argumentos susceptibles de la crítica de *alter* y con esto tiene que ver precisamente el concepto de racionalidad comunicativa en Habermas.

Habermas ha escrito:

Retrospectivamente, tengo a veces la impresión de que un estudiante puede reconstruir un segmento de la teoría crítica de los años 30 si consigue encauzarse sistemáticamente en lo que va de Kant a Hegel, incluyendo a Schelling, y se acerca después a Marx vía Lukács (Habermas, en: Bernstein, 1999: 15).

La lectura y reflexión de los planteamientos de Kant y Hegel *actualizados* con la perspectiva materialista de Marx y Lukács permiten a Habermas ir configurando un concepto útil y *contemporáneo* de racionalidad, pero lo que sella la perspectiva *habermasiana* sobre el tema es la lectura de los pensadores pragmáticos americanos, especialmente Peirce, Mead, y Dewey, misma que se nutre con los escritos de los filósofos analíticos, incluyendo a Wittgenstein, J. L. Austin, y John Searle³³.

La preocupación primigenia de Habermas, como ya hemos mencionado, era la construcción de una teoría que diera salida a las paradojas a las que había llegado la teoría crítica que le antecedió. Vía Marx y Lukács, refrendó su compromiso con la emancipación, pero en ese camino, logró una observación renovada del concepto de racionalidad, que es precisamente lo que nos interesa. Pero para llegar hasta él es necesario recuperar algunas reflexiones del *frankfurtiano* en torno a la vigencia del proyecto de la Ilustración.

En el origen de las reflexiones de Habermas³⁴ aparecen las preguntas de si

³³ Después Chomsky y las teorías del desarrollo psicológico y moral elaboradas por Freud, Piaget, y Khlberg.

³⁴ Aquí vale decir que aun cuando distanciar (para el análisis) a Habermas del compromiso político

¿podemos conseguir todavía en nuestra época, una justificación racional de los estándares normativos universales? ¿O nos enfrentamos con el relativismo, decisionismo o el emotivismo que defienden que las normas son en último término arbitrarias y trascienden una justificación racional?

Habermas sostiene que una teoría crítica que pretenda promover la emancipación humana tiene que dar una respuesta afirmativa a la primera cuestión y una respuesta negativa a la segunda³⁵. El autor sostiene que dicho relativismo tiene origen en postura *weberiana* sobre el crecimiento de la *Zweckrationalität* o racionalidad instrumental.

Según Habermas, las afirmaciones de Max Weber respecto a que la razón no conduce a la realización concreta de la libertad universal, sino a la creación de una “jaula de hierro” de racionalidad burocrática de la que no hay modo de escapar, son la raíz de las paradojas irresolubles en la comprensión de la modernidad. La gravedad de las afirmaciones se acentúa debido a que, según Habermas, Lukács, Horkheimer, y Adorno no sólo se apropiaron de ellas, sino que también las generalizaron.

Las tesis de Weber se interrelacionaban con el análisis de la alienación de Marx y con la teoría de la reificación de Lukács [...] La lógica “oculta” de esta forma de racionalización es una lógica de un dominio y represión que va en aumento. El dominio de la naturaleza se convierte en un dominio de los seres humanos sobre otros seres humanos, y en último lugar en una pesadilla de autodomínio (Bernstein, 1999: 21).

y subrayar su dimensión *puramente sociológica* es sumamente difícil, el planteamiento de estas preguntas y las correspondientes respuestas no contradicen el argumento de “la racionalidad no ontológica” Habermasiana. Porque cuando Habermas habla del establecimiento de estándares normativos universales, presupone que estos se generan en la interacción comunicativa, no arbitrariamente o de forma simple por azar. La racionalidad está inevitablemente vinculada al proceso comunicativo, edificado sobre las bases de las pretensiones de validez. Véase: Habermas, Jürgen “Racionalidad: una definición preliminar del concepto”, *Teoría de la Acción Comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, 2010, pp. 24-69.

³⁵ En la discusión sobre la racionalidad, a la vez que encontramos los argumentos que le permiten a Habermas reavivar el proyecto de la ilustración y configurar una especie de “Dialéctica de la Ilustración renovada”, encontramos los recursos para argumentar que en la teoría crítica del frankfurtiano aparece la noción de improbabilidad, ya que Habermas no entiende la racionalidad en sentido Kantiano como una propiedad del ser humano que puede hallarse en su conciencia, para Habermas la racionalidad es producto de la interacción comunicativa. Tal y como hemos reiterado, veremos, con claridad, por qué.

Según Habermas la perspectiva de Weber es demasiado radical al tratar a la razón, como si su naturaleza fuera instrumental, no obstante, Habermas es más condescendiente con los planteamientos de Weber, que respecto a la postura de Horkheimer y Adorno, por ejemplo. En Weber, al menos hay el reconocimiento o la sugerencia de otras formas de racionalización, pero para Horkheimer y Adorno pareciera existir una *necesidad* histórica de la *Zweckrationalität*, ellos sostienen que las semillas del triunfo de la *Zweckrationalität* se encuentran ya contenidas en los orígenes de la racionalidad occidental, en lo que ellos denominan como la “lógica de la identidad”. Para Habermas esto representa un distanciamiento de Marx y un abandono de la potencia real de una teoría crítica de la sociedad, que es suplantada por una contemplación negativa de la historia.

Lo que interesa subrayar en este punto, para los fines de la presente investigación, no son las posibilidades de liberación que ofrece la teoría crítica o que debe ofrecer, según Habermas, son las características que en este contexto adquiere la racionalidad. La primera conclusión es que esta no es siempre instrumental, no es ontológica o naturalmente instrumental.

“La racionalidad tiene que ver sobre todo, según Habermas, con el hecho de cómo las personas se hacen del conocimiento y cómo lo aplican [...] implica reflexividad. Las personas deben fundamentar sus acciones u opiniones” (Schützeichel, s/f: 143).

No es una capacidad intrínseca en el espíritu o en el cuerpo del sujeto, es un ejercicio que se activa en la práctica comunicativa.

Habermas quiere conservar aquello que considera válido de Kant –del programa de la razón que reflexiona sobre las condiciones universales que se requieren para su uso. Sin embargo quiere romper también con la noción de que tal investigación es *a priori*. Tal investigación es hipotética, falible, empírica –resumiendo, es científica y debe satisfacer los procedimientos para la aceptación y el rechazo de las hipótesis científicas (Bernstein, 1999: 37).

La ruta es el análisis de la pragmática del lenguaje a partir de la teoría del acto de habla de Austin y Searle, que Habermas modifica y refina significativamente. Habermas sostiene que para comprender el concepto de

racionalidad es necesario observar las interacciones comunicativas entre los sujetos. Sólo a partir de ello es que podemos obtener conclusiones sobre *el contenido* de la racionalidad.

La racionalidad no es un conocimiento intrínseco en los individuos, aparece en el ámbito de las relaciones comunicativas y no se reduce al mero *intercambio de mensajes* entre sujetos. Comprender la racionalidad de las interacciones comunicativas implica una mirada estructural, la acción comunicativa es un tipo de acción social.

El punto de partida de un análisis de la pragmática del habla es la situación de un hablante y un oyente que están orientados hacia una *mutua* comprensión recíproca; un hablante y un oyente que tienen la capacidad de adoptar una postura afirmativa o negativa cuando se pretende encontrar un requisito de validez [...] el objetivo de intentar llegar a comprenderse es logra un acuerdo [...] el acuerdo se basa en el reconocimiento de los correspondientes requisitos de validez de comprensibilidad, *verdad, veracidad y rectitud*. Toda acción comunicativa tiene lugar contra un fondo de consenso. Pero este consenso puede romperse o ser desafiado por uno de los participantes que se encuentran dentro del contexto comunicativo (Bernstein, 1999: 39).

Es decir el problema de la racionalidad para Habermas está ligado con el de las pretensiones de validez, a saber, veracidad, verdad y rectitud³⁶. Cuando *alter* emite un acto de habla, hace que el contenido de dicho acto se ajuste a su intención, es decir, que sea veraz, por otro lado, que se refiera a algo en el mundo y que coincida con las *manifestaciones materiales* de dicho mundo, es decir, que sea verdadero. Habermas fiel a la tradición marxista, concibe al mundo en términos materialistas, de ninguna manera considera que la sociedad surge mágicamente de la interacción entre dos sujetos, reconoce que hay un *mundo objetivo* que se tematiza y reproduce en la práctica comunicativa³⁷, *alter* debe

³⁶ Con esta perspectiva de la racionalidad Habermas no sólo *desontologiza* el concepto, sino que muestra su potencial emancipador, debido a que la concibe como producto y material fundamental del acuerdo, del diálogo. No obstante, a pesar de este reconocimiento de las potencialidades de la razón y de que con ello “existen fundamentos racionales de una esperanza social [...] No hay ninguna garantía de que lo que es aún posible se realizará. (Bernstein, 1999: 49).

³⁷ Véase R. Searle, John (1995) *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós.

hacer coincidir sus actos de habla con la *realidad* de ese mundo, siempre según Habermas “se habla con alguien sobre-algo-en-el-mundo” (Habermas, 1990).

Pero cuando se habla, no sólo se contempla el mundo *material* fuera de los sujetos, los actos de habla establecen además una conformidad con relación a las reglas y normas reconocidas en la sociedad, es decir, incorporan una pretensión de rectitud.

El acuerdo (o desacuerdo) depende de la aceptación de dichas pretensiones de validez, la fuerza que prevalece es la fuerza del mejor argumento. Pero el mejor argumento no es producto de la erudición o del juicio, sino de la activación y aceptación de las pretensiones de validez. En ese proceso “se establecen en las estructuras generales de la comunicación posible” [y] “las estructuras intersubjetivas de la reproducción social” (Bernstein, 1999: 40). Es por ello que para Habermas la sociedad sólo puede ser producto de la acción comunicativa.

CAPÍTULO IV

¿POR QUÉ LA COMUNICACIÓN ES IMPROBABLE?

El concepto de comunicación tal y como ha sido presentado en Luhmann y en Habermas ilumina una noción fundamental: *la improbabilidad*. En el primer caso, dicho en términos prácticos, se relaciona con la selección de entre múltiples posibilidades y en el segundo tiene que ver con el camino hacia la coordinación de la acción vía el consenso.

Iniciaremos desarrollando dicho problema en Niklas Luhmann, ya que, como se dijo, es un hecho menos polémico que en Habermas. Finalizaremos este capítulo subrayando los argumentos que nos permiten sostener la idea de que, en la teoría *habermasiana* la improbabilidad de la comunicación es central.

En Niklas Luhmann existen, fundamentalmente, dos vías para plantear el problema, la primera tiene que ver con el hecho de que las tres operaciones que conforman la comunicación (información, darla-a-conocer y comprenderla) se presentan como acontecimientos contingentes, por otro lado, podemos identificar en el autor tres niveles de improbabilidad, específicamente: que la comunicación se comprenda, llegue a los presentes y se acepte.

4.1 Tres niveles de improbabilidad de la comunicación

A un nivel básico, es improbable que la comunicación se comprenda y por lo tanto pueda realizarse. A un segundo nivel, que se produce con base en mayores presupuestos de complejidad, es improbable que la emisión llegue al interlocutor. En situaciones todavía más complejas, en fin, es improbable que la comunicación se acepte”.

(Corsi, et. al., 1996: 48).

Estos tres problemas fundamentales se responden a sí mismos. Sobre esta peculiar circularidad, es que Luhmann trata de unificar a la sociología y delinear la unidad del objeto de la propia disciplina. Es, justamente, la solución de éstos, condición de posibilidad para su problematización.

Tal y como señalábamos en la discusión *luhmanniana* sobre ¿cómo es posible el orden social?, el planteamiento *teórico* de estos problemas, presupone la solución de los mismos en la *realidad*, “esta forma de problematizar se deriva de una receta metodológica que, a primera vista, se presenta bastante sencilla [...] declarar lo normal como improbable” (Luhmann, 1998a: 156).

El primer problema responde a la inteligibilidad en el proceso comunicativo y se puede formular de la siguiente forma: ¿cómo es posible que, a pesar de que *alter* y *ego*³⁸ tengan diversas formas de tratar lo que vivencian en su entorno, traten al otro de forma específica y no como correlato vacío?; ¿cómo es posible que a *ego* le interese usar la distinción información/ dar a conocer y presuponer que *alter* le interesa distinguir esta distinción de todo lo demás, es decir, que la comprenda?

Siguiendo a Dirk Baecker, podemos adicionar cuatro umbrales de improbabilidad a esta primera improbabilidad básica de la comunicación. ¿Cómo se puede estar *motivado* a hacer eso?, ¿no hay muchísimas razones para preferir estar callado y no comprometerse?, ¿no decrecen el número de razones para abstenerse, más que crezcan, una vez que se ha experimentado el lenguaje? y ¿no es por el motivo principal del lenguaje, de buscar ideas que otros puedan tomar, igualmente una razón inicial para no autoexponerse a los riesgos implicados de ser mal entendido o muy bien entendidos? (Baecker, 2005: 110).

La forma en que cualquier sociedad responde a la primera improbabilidad, es a partir de la generalización de un lenguaje. El lenguaje pone a disposición un repertorio ilimitado de posibilidades *comprensibles* (Luhmann, 1998: 158). Debido a que el lenguaje representa una reducción de complejidad –precisamente por esta reducción–, conforma la base para la construcción de un número infinito de posibilidades. Este *médium /forma* llamado lenguaje es un producto de un sistema social. Este sistema social utiliza una cantidad mínima de recursos físicos de su entorno para echar a andar un lenguaje. Se puede constatar la artificiosidad

³⁸ No hay que olvidar que los conceptos *alter* y *ego*, dejan abierta la posibilidad de que estos se traten de sistemas sociales o psíquicos.

técnica sobre la que se construyen los signos ópticos y acústicos del lenguaje.³⁹ Otra de las ventajas sobresalientes del lenguaje, es el papel que juega como mecanismo de pivote entre los sistemas sociales y psíquicos. Esto es así, porque el lenguaje permite poner a disposición una combinación de posibilidades que no necesitan rehacerse de momento a momento y que los sistemas sociales necesitan presuponer.

Dicho de manera sintética: el lenguaje posibilita que se pueda *pensar* lingüísticamente. Es importante no perder de vista, que a pesar de que se pueda pensar lingüísticamente, las operaciones de conciencia y de comunicación, nunca se enlazan. En el caso de los pensamientos lingüísticos la “producción propia de palabras y fragmentos de oraciones adopta luego casi la forma de percepciones, de percepciones de palabras, libre de cualquier consideración relativa a la inteligibilidad” (Luhmann, 1996: 29). Por esta razón, el lenguaje se constituye como un acoplamiento estructural y como una adaptación de la conservación, en la medida en que mantiene una relación de co-evolución entre sistemas psíquicos y sociales y una fascinación para la percepción de los sistemas psíquicos implicados –de forma que no se tenga que comunicar porque genera fascinación cuando puede comunicarse una contradicción sobre la misma fascinación (Luhmann, 1996: 42-43). Por otro lado, el lenguaje permite al sistema social digitalizar una realidad análoga por medio del código binario que abre el lenguaje: *sí/ no*, eso representa el antecedente para la última improbabilidad, a saber, que se acepte la comunicación. Pero antes de profundizar en la improbabilidad de la aceptación es necesario plantear y resolver la que tiene que ver con “llegar a los no presentes” ¿cómo se anula la *distancia* para llegar a los ausentes y posibilitar la comunicación?

La solución a la segunda improbabilidad, presupone el lenguaje y en general los medios de difusión. Luhmann sugiere hablar de medios de difusión cuando se trate del alcance de la redundancia social, es decir, la determinación y

³⁹Como ejemplo Luhmann habla de la artificiosidad técnica implicada en la lectura que se generaliza a partir de la imprenta: “Piénsese en el nexos entre imprenta y técnica del leer con su imperceptible y rapidísimo enlazamiento entre percepción y movimientos minúsculos de los ojos” (Luhmann, 2007: 416).

ampliación del círculo de receptores de la comunicación. A través de los medios de difusión, lenguaje, imprenta, escritura y *recientemente* los medios electrónicos es que se puede llegar a los ausentes en la interacción. La difusión puede llevarse a cabo a través de interacciones⁴⁰, el medio útil en ese caso es el lenguaje. El lenguaje es un medio que a la vez que permite el acoplamiento entre consciencias y sociedad, hace probable la comprensión de la comunicación. Pero, como se dijo, no es el único medio, la comunicación de la sociedad desarrolla diferentes medios/ formas según sea el problema que haya de resolverse.

Los *medios de difusión* determinan y amplían el círculo de receptores de una comunicación. Esto es útil en el sentido de que en el ejercicio de difusión de la misma información, ésta se transforma en redundancia. En las sociedades modernas, la redundancia no puede reducirse a las posibilidades que aporta la interacción entre presentes, por tanto surgen otros medios, como la escritura, que amplían el círculo de receptores y *complejizan* el proceso, o dicho de manera más precisa “aumentan la *complejidad* del mismo”, debido a que a pesar de que en el caso de las interacciones lingüísticas es posible controlar el número de receptores el lenguaje “al permitir a la comunicación asumir como objeto todo posible contenido, le permite también asumir la forma reflexiva [...] es decir, comunicar sobre sí misma” (Espósito, 1996: 102).

La comunicación, entonces, puede preguntarse sobre el motivo a través del que la información ha sido comunicada de cierta manera, o puede verificarse si se ha comprendido. En este sentido la comunicación lingüística alcanza un nivel de complejidad significativamente elevado, debido a que, por un lado, puede referirse a comunicaciones precedentes y por otro asumir formas siempre más improbables en tanto que se comunica sobre la comunicación.

⁴⁰ Luhmann identifica tres tipos de sistemas de comunicación, a saber, los interaccionales, las organizaciones y los subsistemas sociales. Cuando habla de interacción se refiere a una comunicación entre presentes, es decir, entre sistemas psíquicos (tradicionalmente llamados sujetos) que entablan una relación presente percibiendo que el otro los percibe. Las organizaciones son sistemas que requieren membresía y que son capaces de planificarse al interior. Los subsistemas sociales son según Luhmann la religión, la política, la ciencia, el derecho y el arte. Véase Luhmann (2007: 560-614) “Diferenciación”, *La Sociedad de la Sociedad*, México, Herder, UIA.

Aunado a ello la emergencia de la escritura⁴¹ y la imprenta hacen posible llegar a personas no presentes, dando lugar a niveles superiores de improbabilidad de la comunicación. A través de estos medios se hace probable la comunicación, no obstante, se multiplican también las posibilidades de negación o dicho de forma más precisa, de rechazo de la comunicación.

A partir de este argumento es que podemos comprender el último nivel de improbabilidad planteado por Luhmann, a saber, la aceptación de la comunicación. “La capacidad de negar es lo que está en el fondo del código específico [...] si/ no [...] para cada comunicación [...] es posible es posible formular un enunciado que la niega, y esta posibilidad está siempre implícitamente presente” (Espósito, 1996: 102).

Es justamente en la solución de los dos primeros niveles de improbabilidad esbozados previamente, que podemos identificar la emergencia del tercer nivel, a saber, la aceptación de la comunicación. Los medios de difusión, a la vez que ofrecen la posibilidad de comprender la comunicación y llegar a los presentes, proveen de las herramientas a través de las que es posible negar o rechazar dicha comunicación.

Es en este marco que se ilumina la importancia de los medios de comunicación simbólicamente generalizados que “ofrecen un nexo novedoso de condicionamiento y motivación” [...] elevan las expectativas de aceptación” (Luhmann, 2007: 156). Los medios de comunicación simbólicamente generalizados (MCSG) son estructuras que hacen probable el hecho de que una selección de *alter* sea aceptada por *ego*.

No todas las comunicaciones lingüísticas reclaman un medio de

⁴¹ Con la escritura la recepción es hasta cierto punto controlable, no obstante, con el desarrollo de ésta pronto es imposible determinar qué textos lee cada quien y cuál es el contenido de los mismos. Ello alcanza un límite extremo con la aparición de la imprenta y aún más con la emergencia de los medios de masas. Es en este proceso cuando la redundancia social se vuelve anónima. En esta circunstancia, la evolución o se estanca o descubre soluciones a los nuevos problemas. La primera consecuencia de la invención de la escritura es que la religión se vuelve más rigurosa y se emplea con más intensidad como medio de motivación homogenizado, sin embargo, se exagera la unanimidad, la cosmología de este medio de motivación. “Una solución muy diferente -y que ya sólo de manera superficial se integra a la religión- la encuentra la sociedad en el desarrollo de un nuevo tipo de medios a los cuales llamaremos medios de consecución, es decir, *medios de comunicación simbólicamente generalizados*” (Luhmann, 2007: 156).

comunicación simbólicamente generalizado para tener éxito, por ejemplo, las sociedades en las que la comunicación es sólo oral, debido a que en la comunicación cara a cara, la posibilidad de un rechazo se afronta con la experiencia común del mundo, la memoria común, la presión que ejerce el hecho de “estar presentes”. Hecho que ya no es posible con la difusión de la comunicación entre ausentes.

El rechazo se vuelve probable cuando los participantes no se conocen, cuando el contenido de la selección no es *recomendable* (¿por qué aceptar la petición de compartir los propios bienes con otros?) o cuando la atribución de selecciones se hace problemática.

Un medio de comunicación simbólicamente generalizado desarrolla la propia función si la aceptación de la selección no depende de la situación concreta en que ocurre; no es importante el defecto de la selección individual, sino la existencia de una regulación generalizada de la coordinación de selecciones (Luhmann, 2007: 160).

4.2 La improbabilidad de la aceptación y los Medios de Comunicación Simbólicamente Generalizados (MCSG)

Los medios de comunicación simbólicamente generalizados transforman de manera asombrosa las probabilidades del no en probabilidades del sí
(Luhmann, 2007: 248).

Los MCSG son medios relacionados directamente con el problema de la improbabilidad de la comunicación, su tarea es justamente hacer esperable la aceptación de una comunicación cuando el rechazo es probable. Como se dijo, no surgen sino hasta que hay escritura, con la cual el rechazo se hace más probable, debido a que más información implica, generalmente, menos aceptación. Aceptación y rechazo dan lugar a operaciones diferentes:

Esta reflexión explica que de uno de los caminos -propiciado por los rechazos- surgen instituciones de superación de los conflictos que deben focalizarse sobre casos particulares imprevisibles de divergencia

de opiniones y antagonismo; mientras en el otro camino surge una semántica positiva del sentido aceptado, que madura en el proceso de la reutilización, de la condensación, de la abstracción (Luhmann, 2007: 246).

Los medios simbólicamente generalizados son uno de los resultados de este proceso. Ellos forman (en términos puramente teóricos) un equivalente funcional de la moral y condicionan las posibilidades de la aceptación y el rechazo. Pero a diferencia de la moral, que tiende a la unificación, los medios de comunicación simbólicamente generalizados surgen pluralmente y para constelaciones referidas a problemas específicos⁴².

Cuando Luhmann utiliza la expresión “simbólicamente generalizados” sigue la formulación de Parsons que refiere la diferencia entre *ego* y *alter*, a saber, la dimensión social. La noción “generalizados” hace alusión a la diversidad de situaciones en que puede operar el medio; “simbólico” significa que estos medios superan una diferencia y dotan a la comunicación con perspectivas de aceptación. Los medios de comunicación simbólicamente generalizados coordinan selecciones que no se dejan unir fácilmente y que por ello al principio están dadas como una cantidad de elementos acoplados de manera floja y sólo alcanzan un acoplamiento firme⁴³ mediante la forma específica del respectivo médium:

⁴² Para lograr que selecciones de sentido altamente improbables se hagan probables se debe desarrollar una pluralidad de códigos especializados en ello. Apoyándose de una terminología biológica se podría hablar también de “*adaptive polymorphism*” (Luhmann, 2007: 245).

⁴³ “Cuando hablamos de “medios de comunicación” puntualizamos siempre el empleo operativo de la *diferencia* entre sustrato medial y forma. La comunicación es únicamente posible como procesamiento de esta diferencia; y ésta es la respuesta que damos al problema de la improbabilidad de la comunicación [...] la comunicación no presupone [...] identidades últimas que no estén formadas por ella misma mediante distinciones propias. La distinción sustrato medial/ forma descompone el problema general de la complejidad estructural con ayuda de una distinción ulterior: elementos acoplados de manera floja/ elementos acoplados de manera firme. Esta distinción parte del supuesto de que cada elemento no puede acoplarse con cada uno de los otros, pero con esto reformula -antes de adoptarlo- el problema de la selección mediante una distinción que permite representar las formas (en el sentido de acoplamientos firmes) como selección en el ámbito de un médium. La distinción médium/ forma traduce la improbabilidad de continuación operativa del sistema en una *diferencia que puede ser tratada por el sistema* y con eso se transforma en marco de posibilidad de la *autopoiesis* del sistema. El sistema opera ligando al médium mismo a formas propias, sin que por ello la consuma, como la luz no se consume por el hecho de que se vean las cosas” (Luhmann, 2007: 149- 150).

Las formas que se actualizan acoplan los elementos del sistema para la utilización momentánea, pero no los destruyen. Un médium está constituido por elementos acoplados de manera floja: una

digamos teorías, pruebas de amor, leyes del derecho, precios.

La función de estos medios puede ser descrita de forma sintética como: hacer *continuamente posible una combinación altamente improbable de selección y motivación*, es decir, los medios de comunicación simbólicamente generalizados orientan la selección y hacen que ésta se vuelva factor de motivación.

Para poder comprender la lógica con la que operan los MCSG, es necesario plantear el problema de la improbabilidad en la forma social de la “doble contingencia”, que incorpora los conceptos de posición *ego* y *alter*. A diferencia de lo que se argumenta normalmente, a saber, que *ego* y *alter* son seres humanos que se comunican entre sí una y otra vez, Luhmann considera que *cada ser humano* –si forma parte (y únicamente si forma parte) de la comunicación– es *siempre ego y alter* (tal y como hemos esbozado en el capítulo precedente).

¿Por qué la duplicación? Luhmann enfatiza que la autorreferencia de los sistemas sociales presupone una dualidad inmanente, para el problema de la aceptación improbable de las selecciones; esto significa que cada selección ha de considerar que debe contar con la existencia de otras selecciones conformes o adversas, eso ilumina el carácter específicamente social del problema.

Además es necesario esclarecer dónde descansa la responsabilidad de la selección cuyo condicionamiento ha de motivarse. Y esto significa que la selección debe *atribuirse*. Las atribuciones nunca atañen al acontecer interno de los sistemas implicados, sino únicamente a su comportamiento, tal como un observador lo ve y lo refiere al entorno (Luhmann, 2007: 260).

La diferenciación de los medios incorpora un recurso binario consistente en poder pensar dos posibilidades de atribución: interna y externa. Puesto que la comunicación sólo puede observarse cuando se distingue entre información y darla-a-conocer. Si la atribución es externa cuenta como vivencia, si la atribución

forma, por el contrario coloca estos mismos elementos en un acoplamiento firme, el médium permanece como un *contenedor* para actualizaciones futuras. Sin médium no hay forma, y sin forma no hay médium.

Acoplamiento es un concepto que implica tiempo, la comunicación continuamente acopla y desacopla, “la unidad del sistema ya no puede definirse por la estabilidad estructural relativa [...] sino por la manera específica por la que un médium posibilita la creación de formas” (Luhmann, 2007: 153).

se hace al sistema cuenta como acción. En el primer caso se pone el acento en la información (vivencia) y en el segundo caso en el darla-a-conocer (acción). Es de esta forma que se distinguen entre sí los medios de comunicación simbólicamente generalizados.

Luhmann presupone que en el plano de la observación de primer orden, las acciones se viven o se tratan como objetos, para poder comprenderlas es necesario observarlas, es decir, distinguirlas desde el segundo orden. A partir de dicha observación es que se pueden establecer las atribuciones. De los dos tipos de atribución, a saber, acción o vivencia resultan las siguientes constelaciones:

	Vivencia de Ego (Ev)	Actuar de Ego (Ea)
Vivencia de Alter (Av)	Av-Ev Verdad; valores	Av-Ea amor
Actuar de Alter (Aa)	Aa-Ev propiedad/ dinero; arte	Aa-Ea poder/derecho

“Mediante atribuciones se puede aprehender el proceso de la comunicación, se puede volver asimétrico (y así *desontologizarse*) el problema de la doble contingencia” (Luhmann, 2007: 261).

Como ya se ha señalado, el planteamiento hipotético de la doble contingencia tiene que ver con la imposibilidad que, en una situación dada, tienen *ego* y *alter* para preverse uno al otro. Gracias al tiempo *alter* “inicia” la comunicación y *ego* es quien la observa, quien distingue entre información y dar a conocer. Cuando esta distinción no se hace, lo único que se presenta es una percepción recíproca, sin que se dé ninguna comunicación. La comunicación sólo es posible a partir de la atribución.

En realidad, para la comunicación, para la autopoiesis, y para que la comunicación pueda continuar su movimiento, se hace necesario que atribuya el acto de comunicar como acción y que pueda utilizar a aquélla al distinguir su contenido para entrar en contacto con otras comunicaciones.

Eso ilumina la contribución de los MCSG para la comunicación, no obstante, se ha dicho poco acerca de cómo éstos hacen probable la aceptación. Comencemos con el caso de la verdad:

Se habla de verdad únicamente cuando la selección de información no se atribuye a ninguno de los participantes. La verdad presupone selección externa [...] la reducción a selección externa documenta que el médium de la verdad no tolera opiniones distintas. El contenido de verdad de un enunciado no puede reducirse a la voluntad o el interés de alguno de los participantes, porque esto significaría que no sería vinculante para los demás [...] El inmenso aparato de generalizaciones teóricas y prescripciones metodológicas tiene por sentido neutralizar el influjo de las acciones sobre el *resultado* de las investigaciones; sólo así pueden los resultados presentarse como verdad (Luhmann, 2007: 264).

El médium para la verdad debe desarrollarse cuando se trata de implantar un saber nuevo, inaudito; o bien cuando se desea apartarse de un saber ya existente o criticarlo. ¿Cómo es posible que se acepte o no la comunicación saber en el sistema de la ciencia? Para resolver dicho problema es necesario pasar al plano de observación de segundo orden y seleccionar el saber del observador como verdadero o falso a partir de su reespecificación mediante métodos y teorías. Si ya no se esperan más dudas, entonces se puede aceptar dicha comunicación.

En el caso de los valores el problema de es muy específico: en los encuentros sociales, la clausura operativa de los sistemas psíquicos y la doble contingencia vuelven altamente improbable encontrar una base común para que el contacto se mantenga. Según Luhmann, el contacto no puede permanecer vía la negociación o el consenso, sino únicamente a través del reforzamiento recursivo de los supuestos en el proceso de comunicación.

La función de los valores “consiste [...] en garantizar en las situaciones comunicativas una orientación del actuar que nadie ponga a discusión [...] no son más que un conjunto de puntos de vista altamente movedizo (Luhmann, 2007: 266). Aquí la reespecificación sucede mediante rodeos, los valores convencen sólo porque en la comunicación escasean las objeciones, no porque sea posible

fundamentarlos, no obstante, reducen la contingencia y los problemas que representa la clausura operativa de los sistemas psíquicos (aun cuando vinculen de forma débil).

En contraste *el amor* vincula demasiado fuertemente. Éste exige que ego, si ama, se sintonice con su *actuar* en la vivencia de *alter* y en la manera en que *alter* vivencia a ego. El amor pide que al menos otro (*ego*) se vincule visiblemente con su propio actuar, esta relación constituye una estructura altamente improbable que precisamente por eso reclama un medio fuerte, extravagante, a saber, el amor⁴⁴.

El caso opuesto: que el actuar de *alter* sea vivenciado por ego, puede ser planteado a partir del problema que representa echar mano a bienes escasos sobre los cuales el propio espectador podría tener interés. “El problema se agudiza [cuando] *alter* y *ego* [...] están interesados en su futuro y que [...] quisieran [...] asegurarse de lo que pudieran eventualmente necesitar (Luhmann, 2007: 271).

Para este problema la evolución crea el médium *propiedad* y al tiempo, lo transforma en el médium *dinero*, que asegura que quien lo vivencia acepta que otros con su dinero se procuren lo que quieran; o bien simplemente que con el dinero se haga más dinero. Ningún otro médium alcanza la amplitud y velocidad para acoplamiento y desacoplamiento que el dinero, por esta razón es considerado un MCSG altamente efectivo.

Para la constelación en la cual *alter* actúa y *ego* vivencia correspondientemente, hay todavía un médium, el arte, “el artista actúa y a través de ello el espectador es conducido a una cierta vivencia. Pero ¿dónde está el problema?” (Luhmann, 2007: 274).

En la antigüedad occidente consideró que la obra de arte tenía el propósito de provocar asombro y admiración, durante la Edad Media distinguió un género

⁴⁴Una semántica referida a eso se desarrolla primero para la nobleza y después para las capas altas de la burguesía. Aunque en la medida en que el amor se convierte en requisito para el matrimonio, esta semántica se vuelve accesible a todos, es decir, se vuelve trivial. Al final resultan ilusiones industrialmente producidas que se encuentran en discrepancia más o menos obvia con la experiencia de vida [...] puesto que el amor está construido asimétricamente es amor unilateral y por eso con frecuencia (¿deberíamos decir en el caso normal?) amor infeliz (Luhmann, 2007: 269-269).

particular de verdad (referido a las formas en la representación del fabricante/artista), pero no se diferenció un médium particular.

Desde el siglo XVII no existe una respuesta convincente para este problema. Luhmann considera, que para resolverlo es necesario plantearlo de forma radical. La función de arte consiste en hacer aparecer al mundo en el mundo, su función es representar la unidad en la unidad.

A diferencia de los otros medios de comunicación simbólicamente generalizados, el arte utiliza medios de percepción sensorial, y en la literatura narrativa la figuración. Esto lleva a la formación de distintos géneros artísticos: música, pintura, lírica, danza, escultura, arquitectura, etcétera. Según Niklas Luhmann, la obra de arte no imita nada, no logra nada, no prueba nada. Exhibe que (y cómo) la arbitrariedad del inicio se captura y se eleva a sí misma, se hace necesaria a sí misma, el mundo se oculta detrás de lo distinguido en la unidad de la diferencia y se mantiene invisible.

La última constelación atributiva plantea el problema de que el actuar de *alter* consiste en una decisión –que exige acatamiento– sobre el actuar de *ego*. La forma del poder es la diferencia entre la ejecución de la orden y la alternativa por evitar.

El límite del poder aparece en el momento en que *ego* rechaza la orden de *alter* y lo obliga a renunciar o a imponer las sanciones, ¿qué tan probable es que *ego* acepte y ejecute las órdenes de *alter*? Luhmann establece para el poder una codificación binaria, a saber, la de la *codificación jurídica del poder*. Sólo a partir de ésta el poder se vuelve médium de construcción del mundo que se incluye a sí mismo.

Para finalizar este apartado es fundamental subrayar que todos los medios de comunicación simbólicamente generalizados, son resultado de situaciones triviales de la vida cotidiana, es decir, la comunicación en su operar va desarrollando paulatinamente los medios que le son necesarios.

Dicho de forma más clara, no existe una génesis de *todos* los MCSG, no son resultado de un proyecto político, académico o de cualquier tipo. Más bien aparecen como solución a los problemas de aceptación esbozados líneas antes.

Esta situación integra la teoría de los medios con la teoría de la evolución. “Permite explicar que en la redundancia general de la comunicación provista de sentido, yacen las posibilidades de una improbable combinación de selección y motivación, pero que pueden ser usadas en cuanto surge una necesidad” (Luhmann, 2007: 279). El lugar que antes ocupaba la moral para describir a la sociedad es retomado por la semántica que surge como resultado de la utilización de los medios.

Pero la comprensión de la comunicación, llegar a los presentes y la aceptación de la comunicación, no son los únicos *fenómenos* a partir de los que podemos comprender la improbabilidad de la misma. Como se dijo, las operaciones que configuran la comunicación son improbables en sí mismas.

4.3 Información, dar a conocer y comprender como acontecimientos altamente improbables

Tal y como hemos enfatizado, la información, para Luhmann, es un evento que selecciona los estados de un sistema y que por tanto, provoca transformaciones. La operación información implica seleccionar de un número amplio de posibilidades, se produce en la estructuras de un sistema que modifica sus estados, como consecuencia de modificaciones intervenidas en otras partes del mismo sistema.

En el caso de un sistema social, cuyas estructuras son estructuras de expectativas [...] existe información cuando un evento inesperado lleva a modificar lo que se esperará luego [...] un elemento de novedad es esencial para que se tenga información [...] todo aquello que pueda tratarse como distinción, puede ser información (Espósito, 1996: 95-96).

La información supone una selección en el sentido de que opera una distinción en el mundo entre lo que se *dice* y lo que se excluye. De todas las diferencias que pueden observarse sólo se actualiza una en el presente y ello es condición fundamental para la comunicación. Ésta no es transmisible, no es que *alter* pierda la información y *ego* la adquiera, aunque haya sido emitida por *alter* y comprendida por *ego*, siempre hay posibilidad de producción de nueva información.

Es prácticamente imposible comunicar acerca de *todo*, por tanto es necesaria la operación exclusión. La pregunta en este contexto es entonces ¿por qué precisamente una determinada información y no otra, debe ser la que influya en el sistema? Justamente en torno a esta cuestión gira la idea de improbabilidad ¿por qué precisamente la distinción que se actualiza y no otra? La preferencia por una determinada información es tan improbable como la elección de un darla-a-conocer y la comprensión de ésta.

El darla-a-conocer es la diferencia que hace irreversible el evento comunicativo, es la posibilidad de atribuir una selección específica al sistema, es la diferencia que actualiza la información en éste, en ello radica su improbabilidad, ya que existen múltiples formas del dar-a-conocer “¿por qué en general alguien debe dirigirse a otro bajo una determinada forma de darla-a-conocer, habiendo tantas otras posibilidades” (Luhmann, 2007: 145).

Y, finalmente ¿por qué alguien debe centrar su atención sobre la manera en que otro da a conocer, e intentar comprender y orientar su comportamiento por la información dada a conocer –aún estando en libertad de desatender todo esto–? La comprensión es una condición básica para la comunicación, pero en tanto que es la distinción entre información y dar a conocer, alcanza su improbabilidad en el momento en que opera, una vez más, la distinción entre lo que se selecciona y se excluye. Para que haya comunicación *ego* tiene que comprender que *alter* lo saluda apresuradamente porque está enojado con él y no porque tiene una cita urgente, es decir, selecciona la posibilidad “está enojado” y excluye todas las demás.

Todas estas improbabilidades se multiplican en la dimensión temporal. ¿Cómo es posible que la comunicación alcance rápidamente su objetivo y, en particular, cómo es posible que a una determinada comunicación le siga una distinta?

Niklas Luhmann argumenta que una vez entendida la extremada improbabilidad de la comunicación hay que buscar la explicación en el sistema mismo. Las informaciones son siempre diferencias en el tiempo internas al sistema, la comunicación no es sino en el sistema. Esta reflexión liga el problema

de la improbabilidad de la comunicación con la diferencia sustrato medial/ forma. “La comunicación es únicamente posible como procesamiento de esta diferencia; y ésta es la respuesta que damos al problema de la improbabilidad de la comunicación” (Luhmann, 2007: 149). A su vez la distinción sustrato medial/ forma reclama la comprensión de la diferencia acoplamiento flojo/ acoplamiento firme.

Un médium se conforma por elementos acoplados de manera floja: una forma está constituida por esos elementos en un acoplamiento firme. El médium es el total de las posibilidades que en un sistema pueden dar lugar a una forma. Por ejemplo, el médium del lenguaje serían las palabras.

En este sentido acoplamiento es un concepto que implica tiempo, en el sistema continuamente se acoplan y desacoplan elementos, se acoplan de manera firme para dar lugar a las formas y en ese ejercicio se generan también acoplamientos flojos que operan como el médium del que pueden actualizarse éstas. “Sin médium no hay forma, y sin forma no hay médium” (Luhmann, 2007: 152). Entonces la unidad del sistema ya no puede definirse por la estabilidad estructural relativa, sino por la manera específica por la que un médium posibilita la creación de formas.

En contraste con lo que plantea la teoría de la acción comunicativa de Habermas, Luhmann evita incluir pretensiones de racionalidad en el concepto de comunicación; y propone solamente la existencia de un *contexto relacional entre capacidad de imponerse y fugacidad temporal de la forma* (Luhmann, 2007: 153).

Es importante señalar que aun cuando nos referimos a las formas como acoplamientos firmes, éstas son menos estables que el médium. Se conservan tan sólo con la ayuda de dispositivos especiales como la memoria, la escritura, el libro impreso. No obstante el sustrato medial (o médium) no tiene el poder de acoplarse operativamente al sistema: únicamente las formas pueden hacerlo.

Con elementos acoplados de manera floja el sistema no puede emprender nada. Esto es válido incluso para la percepción: no se ve la luz sino las cosas, y si se ve la luz se ve desde la forma de las cosas; no se oye el aire sino los ruidos y el aire mismo debe hacer ruido para que se oiga.

Esto mismo sucede con los medios de comunicación “no son las palabras

las que forman sentido capaz de ser procesado en la comunicación, sino las frases”. Sobre la base de esta forma asimétrica de la distinción sustrato-medial/ forma, los sistemas de comunicación procesan comunicaciones. De esta manera hacen que el sentido se enfoque a aquello que sucede y que busca enlace. Así se llega a la emergencia de la sociedad, y así se reproduce la sociedad en el médium de su comunicación. Es el concepto de medios de comunicación nos debe explicar de qué manera –sobre la base de la comunicación– se vuelve probable lo improbable: la *autopoiesis* del sistema de comunicación llamado sociedad (Luhmann, 2007: 155).

Para la presente investigación era necesario el planteamiento de la improbabilidad en Luhmann (así como la solución que propone a dicho problema) para poder contrastarlo con el problema central que nos ocupa, a saber, demostrar que en la perspectiva *Habermasiana* aparece la noción de improbabilidad. Nadie se atreve a negar dicha condición en Luhmann, pero en Habermas no ha sido reconocida y es lo que intentaremos subrayar en los apartados finales del texto.

4.4 La coordinación de la acción y la improbabilidad de la comunicación *habermasiana*

El capítulo cuatro del presente trabajo, pero fundamentalmente este apartado es sustancial debido a que sintetizaremos aquí los argumentos que se han esbozado a lo largo del texto y nos permiten sostener que en Habermas existe la noción *improbabilidad de la comunicación*. Ello, como se dijo, aporta una lectura diferente del frankfurtiano, a la vez que se convierte en una ruta definida para compararlo con Niklas Luhmann.

Existen tres argumentos principales a partir de los que podemos sostener improbabilidad en el concepto de comunicación *habermasiano*, a saber, a) el ejercicio hipotético de la doble contingencia, heredado de Parsons, b) las pretensiones de validez y c) su idea de racionalidad.

4.4.1. *Alter, ego y la doble contingencia*

En la acción comunicativa el medio que es el lenguaje sólo puede cumplir la función de concatenación, “los actores deben [...] pasar de la actitud objetivante de un agente orientado hacia su propio éxito [...] a la actitud realizativa de un hablante que trata de entenderse con un destinatario acerca de algo en el mundo” (Habermas, 1990: 76).

Cuando hablamos de comunicación en Habermas es necesario remitirnos a la idea de interacción entre dos sujetos, dicho de forma más específica “dos sujetos emitiendo actos de habla para llegar a un acuerdo sobre algo en el mundo”.

Si, como se ha señalado en reiteradas ocasiones, la capacidad intrínseca del lenguaje para lograr acuerdos no tiene como consecuencia la aceptación automática del acto de habla de *alter*, significa que en la interacción cada sujeto persigue sus propios fines, precisamente, una interacción puede entenderse como solución del problema de ¿cómo los planes de acción de varios actores pueden coordinarse entre sí de suerte que las acciones de *alter* puedan enlazar con las de *ego*?

Es decir, frente a las frecuentes críticas que se basan en la supuesta predestinación al entendimiento, en la teoría de Habermas, éste sostiene que no existe tal; la capacidad de entendimiento y el conjunto de saberes aproblemáticos que comparten los sujetos no implican que la comunicación sea un proceso simple o esté *resuelto ontológicamente*. Tan es así que la coordinación de las acciones entre los sujetos es necesaria. Si Habermas pensara que el consenso está dado automáticamente en la sociedad, no habría necesidad de plantear una Teoría de la Acción Comunicativa, bastaría con afirmar que en el orden social se sostiene en un acuerdo esencial e incuestionable por los sujetos, que aparecen absolutamente neutralizados y reducidos a ese supuesto “acuerdo originario”. Desde esta perspectiva ni siquiera sería útil hablar del concepto de intersubjetividad o racionalidad.

La motivación racional descansa justamente en poder decir que no, al acto de habla de *alter*. Es decir, siempre existe la posibilidad de no aceptar (las

pretensiones de validez que comporta) el acto de habla, de allí que el sujeto se vea en la necesidad de aportar argumentos que lo hagan aceptable, argumentos que, como vimos, no se reducen a la interacción presente, sino que implican una relación con la intención del hablante, las normas y el estado de “cosas” en el mundo *objetivo*.

A partir de este reconocimiento podemos observar con claridad la improbabilidad de la comunicación; siempre existe el riesgo del disentimiento, es cierto que Habermas lo observa como un mecanismo perturbador del consenso, pero en principio lo reconoce, sostiene que éste da lugar a un remolino de problematizaciones y se nutre de las experiencias que son siempre *nuevas* y constituyen el contrapeso de lo que nos resulta familiar (Habermas, 1990:88).

Para Habermas el *estar de antemano de acuerdo en una profunda capa de autoevidencias* (mundo de la vida) podría explicar cómo ese riesgo de disentimiento es absorbido y regulado en la práctica cotidiana. Pero justamente proponer el mecanismo para reducir riesgos de disentimiento o rechazo de la comunicación confirma el problema que plantea la presente investigación.

El mundo de la vida, podríamos decir, es un recurso que permite reducir la improbabilidad del acuerdo en la práctica comunicativa, pero no elimina, sin remedio, dicha improbabilidad, más bien, en cada interacción opera como el *background* que posibilita el acuerdo.

Los actores implicados tratan de sintonizar sus planes de acción en el horizonte de un mundo de la vida compartido y sobre la base de interpretaciones comunes de la situación, pero además, se ponen de acuerdo sobre la validez que pretenden para sus actos de habla.

Es decir, con los actos de habla se entablan pretensiones de validez susceptibles de crítica, que tienen por meta un reconocimiento intersubjetivo.

4.4.2. Las pretensiones de validez, el nexo entre significado y validez

Al subrayar el hecho de que las acciones de los diferentes individuos por las que éstos tratan de conseguir sus propósitos están socialmente coordinadas, Habermas dirige nuestra atención hacia el contexto social más amplio en que se

hallan encuadradas las acciones, es decir, hacia las estructuras de interacción social en que se hallan insertas (McCarthy, 1998: 449).

Afirmar que para Habermas la aceptación o rechazo de los actos de habla depende únicamente del momento de la interacción, es erróneo. Si bien Habermas reestructura las ideas de racionalidad, significado, validez, etc., a partir de la pragmática del lenguaje, jamás sostiene que el mundo social se pueda explicar o comprender sólo a partir de los actos de habla en una interacción concreta, pues se requiere interpretar el contexto en el que se da la interacción y la aceptación de los actos de habla de *alter*.

El concepto de acción comunicativa que presenta el autor, encuentra su fundamento en una particular teoría del significado, que desarrolla el nexo entre significado y validez. Para Habermas el entendimiento es un concepto de contenido normativo, que va más allá de la comprensión de una expresión gramatical. Éste solo puede ser alcanzado si los sujetos aceptan las respectivas emisiones como ajustadas al asunto que se trate, es decir “el acuerdo acerca de algo se mide por el reconocimiento intersubjetivo de la validez de una emisión que en principio es susceptible de crítica” (Habermas, 1990: 79⁴⁵).

Habermas considera que el problema básico de la teoría del significado, a saber, ¿qué quiere decir entender el significado de una expresión lingüística?, tiene que incorporar la variable contexto, es decir, para saber qué significa una expresión lingüística es necesario descubrir ¿en qué contexto ésta puede ser aceptada como válida?

Habermas intenta resolver este problema echando mano de la teoría de los actos de habla (de Austin y Searle), considera que “todas las funciones del lenguaje [...] llevan añejas pretensiones de validez” (Habermas, 1990: 81), como hemos reiterado. Para el *frankfurtiano* todo acto de habla puede siempre criticarse como no válido bajo tres aspectos: como no verdadero en lo que concierne al enunciado hecho (o a las presuposiciones de existencia del contenido

⁴⁵ “No es lo mismo entender el significado de una expresión lingüística o entenderse acerca de algo con ayuda de una emisión que se tiene por válida; con igual claridad hay que distinguir entre una emisión tenida por válida y una emisión válida [...] las cuestiones del significado no pueden separarse del todo de cuestiones de validez” (Habermas, 1990: 79).

proposicional); como no correcto en lo que concierne a los contextos normativos vigentes (o en lo tocante a la legitimidad de las normas presupuestas); y como no veraz en lo que concierne a la intención del hablante.

La cuestión de la validez de una oración ya no puede plantearse como una cuestión acerca de la relación objetiva entre lenguaje y mundo (solamente) desligada del proceso de comunicación, pero tampoco puede reducirse al momento de la interacción comunicativa.

Para Habermas las pretensiones de validez constituyen el punto de convergencia del reconocimiento intersubjetivo por todos los participantes, en este sentido, las condiciones de aceptabilidad de una propuesta comunicativa remiten al carácter holístico del lenguaje:

cada acto de habla particular está asociado, a través de hilos lógico-semánticos, con muchos otros actos de habla, con actos de habla potenciales, que pueden desempeñar el papel pragmático de razones (Habermas, 1990: 84).

El conocimiento de una lengua está, vinculado con el saber acerca de cómo son las cosas, *entender una expresión significa saber cómo puede servirse uno de ella para entenderse con alguien acerca de algo*. Si reconoce la pretensión de validez y acepta con ello la oferta que es el acto de habla, está asumiendo la parte que le toca de obligaciones relevantes para el posterior curso de la interacción, que para todos los participantes se siguen de lo dicho.

No es suficiente con hacer inteligible un acto de habla o con poder *comprenderlo* en ese sentido, es imprescindible saber cómo, con qué acto de habla específico, voy a entenderme con alguien específico también. Es decir, no nos servimos de las mismas expresiones para dirigirnos a un enamorado y a un jefe o compañero de clase. En el caso del jefe por ejemplo:

el destinatario de un mandato o de una exigencia tiene que conocer el contexto normativo (rectitud) que autoriza al hablante a hacer tal mandato, dándole con ello derecho a esperar que el destinatario tenga razones para ejecutar la acción exigida (Habermas, 1990: 80).

En los contextos de acción estratégica manifiesta esas pretensiones de validez, la pretensión de verdad proposicional, de rectitud normativa y de

veracidad subjetiva se vuelven vacías⁴⁶. Éste proceso complejo solo aplica para la acción comunicativa. Según Habermas sólo a partir de la acción comunicativa podemos dar cuenta del orden social, el hecho de que exista acción estratégica en la sociedad no significa que éstas puedan explicarla, son más bien ejemplos de la colonización del mundo de la vida, este fenómeno no es la preocupación central de nuestro estudio, pero es necesario, al menos, señalarlo.

Además el hecho de que sólo a partir de la acción comunicativa pueda comprenderse el orden social, ilustra que éste no puede ser entendido sin la noción de improbabilidad, que no aparecería por ejemplo en la acción estratégica. La disolución del trasfondo normativo se muestra claramente en la amenaza, por ejemplo, que sustituye por pretensiones de poder a las condiciones de validez presupuestas en la acción comunicativa. Las amenazas son ejemplos de actos de habla que en los contextos de acción estratégica cumplen un papel instrumental. Con las pretensiones de validez, que trascienden los criterios meramente locales, la tensión entre presupuestos trascendentales y lo empíricamente dado pasa a aposentarse en el propio mundo de la vida. El desempeño de pretensiones de validez susceptibles de crítica exige idealizaciones, que, hechas *bajar* al mundo de la vida, desarrollan su eficacia en el medio que es el lenguaje natural; en ellas se manifiesta la fuerza de resistencia de la racionalidad comunicativa que actúa contra las manifestaciones cognitivo-instrumentales de que se ven aquejadas las formas de vida modernizadas (Habermas, 1990).

Es decir, las pretensiones de validez superan los supuestos trascendentales y toda ontología respecto al entendimiento, pero por otro lado y como se ha enfatizado, superan también el ejercicio práctico de la interacción lingüística, se comprenden a partir del entramado de generalizaciones aceptadas y *acordadas*, en el tiempo, por “la sociedad”. Acordada, desde luego, no en un sentido lineal o

⁴⁶“El “¡manos arriba!” del atracador de banco [...] muestra de forma drástica que en esta situación las condiciones de validez normativa han sido sustituidas por condiciones de sanción. Las condiciones de aceptabilidad de un imperativo desprovisto de toda cobertura normativa tienen que completarse con tales condiciones de sanción. Así ocurre también en el caso de la exigencia I). Si un hombre respetuoso con las leyes sabe que va a hacer uso del dinero que él le entrega para la comisión de un delito, H tendrá que completar su exigencia con alguna referencia a sanciones posibles [...]: 2) H: “Te exijo que des dinero a Y –si no lo haces haré llegar a la policía que estás metido hasta el cuello en todo el asunto” (Habermas, 1990: 77).

absolutamente simétrico con las intenciones de cada individuo o de un grupo de individuos, sino incorporando el problema de la intersubjetividad y de la doble contingencia.

4.4.3 Racionalidad en Habermas y la pragmática del lenguaje

La racionalidad immanente a la práctica comunicativa cotidiana remite [...] a la práctica de la argumentación
(McCarthy, 1998: 451).

Cuando Habermas plantea el concepto de racionalidad intenta conservar los elementos que le parecen válidos del programa *kantiano* sobre la filosofía trascendental, específicamente en lo referente a las condiciones universales que se requieren para su uso. No obstante, rompe totalmente con la noción de que la investigación sobre la racionalidad es *a priori*.

Como se ha enfatizado, para Jürgen Habermas la reflexión en torno a la racionalidad reclama un camino empírico, *científico*, más que filosófico y es justamente a partir de este reconocimiento que podemos identificar la noción de improbabilidad.

Cuando Habermas habla de racionalidad, no la asume como un atributo natural de los sujetos, sino que la concibe a partir del famoso “giro lingüístico”⁴⁷. “Habermas no habla ya de intereses cognitivos “cuasi trascendentales” (Bernstein, 1999: 38), comprende la racionalidad a partir de la lógica argumentativa.

Pensar la racionalidad desde la perspectiva trascendental sin incorporar la pragmática del lenguaje, implicaría la anulación de toda idea de improbabilidad, debido a que *lo racional* aparecería confinado a los límites de lo que ontológica y *originariamente* se nos ha asignado. Es decir, la racionalidad contaría únicamente con las características que le son propias desde el inicio de la vida, de la sociedad o del hombre.

⁴⁷ Una razón por la que muchos críticos de Habermas, incluso críticos simpatizantes, se han quedado perplejos ante su “giro lingüístico” es que durante [...] años se ha preocupado más de elaborar, justificar, y desarrollar los detalles de su ambicioso programa de investigación, de una teoría de la acción comunicativa o pragmática universal, que de comprometerse con la práctica de la crítica emancipatoria (Bernstein, 1999: 37).

La racionalidad para Habermas está ligada en primer lugar a la interacción comunicativa y en segundo lugar a la aceptación de las pretensiones de validez. Es decir, la racionalidad no está dada *a priori*, sino responde a la capacidad de hacer válidas las pretensiones de validez. La racionalidad, según Habermas, no es conocimiento del mundo, sino cómo el sujeto hace uso de lo que sabe, para entenderse con otro sobre-algo-en-el-mundo.

En este sentido podemos identificar cómo Habermas desontologiza la idea de racionalidad, a la vez que da una salida a la aporía conceptual de la Escuela de Frankfurt, relacionada con la racionalidad instrumental. Es decir, la idea *habermasianade* racionalidad, representa una renovación del concepto en términos científicos (que es lo que interesa fundamentalmente en esta investigación), pero también es una nueva vía para la emancipación social.

Según indica Habermas [...] lo que ha sucedido en la sociedad moderna es un proceso selectivo de racionalización –donde la racionalización deliberado-racional prevalece, se inmiscuye y deforma el mundo vital de la vida cotidiana [...] hablar de “selectividad” supone que existen posibilidades alternativas. Sólo cuando captemos las diferentes formas de acción y de racionalidad podremos aclarar y justificar la pretensión de que los procesos de racionalización puedan adoptar una variedad de formas históricas (Bernstein, 1999: 47).

Sin embargo, al respecto es imprescindible señalar que Habermas rechaza la utopía que nos lleva a sostener que éste es un camino directo a la “buena sociedad”, argumenta que si bien existen fundamentos racionales de una esperanza social no hay ninguna garantía de que lo que es aún posible se realizará. Pero contra todas la “crítica totalizadora” Habermas abre nuevas posibilidades a la razón, o dicho de forma más precisa, identifica nuevas potencialidades de ésta.

CONCLUSIONES

Cualquier interesado en la política, religión, economía [...] con ganas de transformar esas esferas de la sociedad debe tener precaución de mirar qué es lo que la sociología está tratando de decir sobre la complejidad, autoorganización y contingencia en la sociedad [...] hablar y dar a tus compañeros todas las posibilidades para que te entiendan, es mucho mejor que tratar de influirles, educarles o transformarles [...] ¿quién eres tú para siquiera intentarlo?

(Baecker, en Pérez y Labraña, 2013: 87)

Iniciamos el presente aparatado con la cita de Baecker debido a que ésta sintetiza el *espíritu* de todo el trabajo, pues la preocupación fundamental del mismo fue, como se dijo en el Capítulo I, enfatizar la importancia de la reflexión teórica en la sociología.

Elaborar una investigación sobre conceptos o propuestas teóricas implica diferentes retos, desde establecer los criterios adecuados para seleccionar las teorías a analizar, hasta la imposibilidad de *agotarlas*. Es evidente que cualquier reflexión sobre autores de la envergadura de Luhmann y Habermas, parecerá siempre inconclusa o perfeccionable, habrá siempre más qué decir, más que discutir.

Pero el sentido de un trabajo como el que se presentó va más allá de lo que se puede resolver concretamente del problema planteado. Es decir, la presente Idónea Comunicación de Resultados pretende ser una provocación, una invitación a mirar distinciones y problemas que no habían sido analizados.

Nuestro objetivo no fue agotar la polémica entre los dos autores, o cancelar la discusión en torno a *la improbabilidad de la comunicación*, únicamente nos interesaba proponer, en principio, una estrategia, una ruta metodológica para poner a Luhmann y Habermas en comparación y en ese camino construir una lectura diferente de Jürgen Habermas, no mejor, ni peor que las otras, sencillamente distinta, subrayando una noción que aparece normalmente opaca.

Por tanto los resultados del trabajo pretenden contribuir, aunque sea mínimamente, a la discusión teórica de la sociología, pero también al trabajo en

términos metodológicos. Contribuir a la teoría en el sentido de subrayar conceptos que habían sido ignorados y respecto al método, proponiendo nuevas formas de *mirar* y analizar los problemas sociológicos.

Hace falta asumir la comprensión y explicación de la sociedad como responsabilidad fundamental no sólo para servir a la sociología como ciencia, sino incluso a la sociedad, en el caso de que se tenga vocación o esperanza en la transformación.

En una entrevista a final de su vida, Luhmann menciona: *siempre ha sido claro para mí que una teoría conceptual de la sociedad sólidamente construida sería mucho más radical y mucho más incómoda en sus efectos de lo que una estrecha crítica enfocada -por ejemplo un punto de vista crítico del capitalismo- podría imaginar*. Luhmann abiertamente declara sus intenciones radicales, sino explícitamente dice que él intenta con su teoría ser 'mucho más radical e incómodo' -más revolucionario- que, bueno, el marxismo (Moeller, 2012: 105).

Proponer nuevas perspectivas a los problemas sociológicos, nuevas rutas, nuevos abordajes, es una verdadera contribución científica y hasta política. Transitar las rutas que no han sido exploradas o ejercitarse en esa actividad es una responsabilidad a la que ningún sociólogo debería renunciar. “Luhmann y Habermas frente al problema de la improbabilidad de la comunicación” representan un esfuerzo en ese sentido.

Demostrar que a partir del problema de la coordinación de la acción entre *alter* y *ego*, las pretensiones de validez y la idea de una racionalidad desontologizada podemos sostener la noción de improbabilidad en la teoría Habermasiana y que ello opera como la brújula que guía el diálogo entre los dos autores; es un intento por evidenciar la necesidad de un giro de perspectiva en el análisis sociológico.

Es urgente renovar el trabajo científico que elaboramos en Latinoamérica, es importante recorrer otras rutas que no se sujeten a la crítica de la modernidad, que si bien ha sido útil o trascendente en el pensamiento sociológico, nos coloca siempre en la *periferia* de la reflexión.

Es necesario actualizar la crítica, dirigirla sólo hacia aquellos países o

regiones hegemónicas en el pensamiento. Tal y como menciona Galindo, hace falta también voltear hacia los *dominados* y reconocer que si bien en un primer momento han sido “excluidos de la representación sociológica del mundo” (Galindo, 2008: 21) no nos hemos atrevido a generar esas representaciones.

El acento se ha puesto de forma tan enfática o en el camino que nos falta por recorrer para llegar a ser como “los otros” o en la crítica a la forma en que han pensado y representado éstos a la sociedad. En dicho contexto se ha abandonado la producción teórica o ha ocupado un lugar marginal frente a otro tipo de reivindicaciones.

La producción de conocimientos teóricos debe tener como antecedente la reflexión de la teoría y desde luego el reconocimiento de la importancia de ésta, que no es acompañante de las descripciones de lo social, la teoría es la única perspectiva desde la que puede mirarse (científicamente) lo social. Ésta desde luego adquiera diversas formas, se sirve de múltiples recursos, pero es una base irrenunciable.

Sin el recurso de la teoría la investigación no sólo termina siendo, como plantea Mills, “ligera y poco interesante” (Mills, 2009: 215), sino que no tendrá manera de diferenciarse propiamente como científica. Y respecto a este argumento vale hacer una aclaración importante, en el sentido de que no intentamos demostrar o sostener que la ciencia es el mejor o el único conocimiento posible de la sociedad. Sostenemos únicamente que es una visión *particular* del mundo y que debe tener la capacidad y la posibilidad de diferenciarse como tal.

La teoría y la metodología son, justamente, los recursos que permiten a la ciencia diferenciarse, como cita Braudel de “las teologías, de la moral o de la práctica política” (Braudel, en Wallerstein, 2007: 15). “Luhmann y Habermas frente a la improbabilidad de la comunicación” fue un esfuerzo por subrayar la importancia de estos dos recursos y por aportar, modestamente, al desarrollo de los mismos.

BIBLIOGRAFÍA

- Baecker, Dirk (2005) *Forms and forms of communication*[en línea <http://es.scribd.com/doc/37291363/Baecker-2008-Form-and-Forms-of-communication-1>, consulta 02 de noviembre 2012].
- Bourdieu, P., Chamboredon, J. C. y Passeron, J. C. (2007) *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, México, Siglo XXI.
- Cathalifaud, Marcelo Arnold (2009) “Habermas y Luhmann: continuidades y discontinuidades”, conferencia internacional, Universidad Diego Portales / Universidad Adolfo Ibáñez.
- Corsi, Giancarlo, et. al. (1996) *Glosario sobre la teoría Social de Niklas Luhmann*, México, Anthropos, UIA, ITESO.
- Durkheim, E. (2008) *Las reglas del método sociológico*, México, Colofón.
- Gabás, R. (1980) *J. Habermas: Dominio Técnico y Comunidad Lingüística*, Barcelona, Ariel.
- Galindo, Jorge (2008) *Entre la necesidad y la contingencia: Autoobservación teórica de la sociología*, México, UAM, Anthropos.
- Habermas, Jürgen (1984) *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.
- _____(1990) “Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida”, en: *El pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, pp. 67- 107.
- _____ (2005) *Teoría de la acción comunicativa complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra.
- _____ (2010) *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid, Trotta.
- Horkheimer, Max y Theodor W., Adorno, (2001) *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta.
- Hernández Sampieri, R., Fernández Collado y Baptista, L. (2003) *Metodología de la investigación*, México, Mc Graw Hill.
- Jay, Martin (1989) *La imaginación dialéctica, una historia de la escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus.

- J. Bernstein, Richard (1999) *Habermas y la Modernidad*, Madrid, Cátedra.
- León Barúa, Raúl y Berendson Seminario, Roberto (1996) “Medicina teórica, definición de la medicina y su relación con la biología”, en: *Revista Médica Herediana*, http://www.scielo.org.pe/scielo.php?pid=1018-130X&script=sci_serial [consulta 20 febrero 2013].
- Luhmann, N., De Georgi, R. (1993) *Teoría de la sociedad*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, UIA, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.
- Luhmann, N. (1996) *La ciencia de la sociedad*, México, Anthropos, UIA.
- _____ (1997) *Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo* Guadalajara, México, 1a ed., Universidad Iberoamericana /Editorial Anthropos, pp. 515.
- _____ (1998) *Sistemas sociales, Lineamientos para una teoría general*. AnthroposEditorial/ Universidad Iberoamericana/ CEJA, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 582.
- _____ (2004) *Complejidad y Modernidad, de la unidad a la diferencia*, Barcelona, Trotta, pp. 51-67.
- _____ (2007) *La Sociedad de la Sociedad*, México, Herder, UIA.
- _____ (2009) *¿Cómo es posible el orden social?*, México, Herder, UIA.
- McCarthy, Thomas (1998) *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos.
- Mills, Wright (2009) *La imaginación sociológica*, México, FCE.
- Moeller, Hans George (2012) *The Radical Luhmann*, New York, Columbia UniversityPress.
- MorandéCourt, Pedro (2009) en: Luhmann, Niklas (2009) *¿Cómo es posible el orden social?*, México, Herder, UIA.
- Newmark, Hjalmark, (2009) “Resumen crítico a Facticidad y Validez (primera parte)”, en: *Revista colombiana de filosofía*, no. 12.
- Parsons, Talcott (1984) *El sistema social*, Madrid, Alianza Editorial.
- Pérez, Felipe y Labraña Julio (2013) “Hacia la observación de una sociedad

venidera: una entrevista con Dirk Baecker”, en: *Revista Mad- Universidad de Chile* [www.revistamad.uchile.cl].

- R. Searle, John (1995) *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós.
- Schützeichel, R. (s/f) *Teorías sociológicas de la comunicación*, Manuscrito no publicado.
- Wainerman, C. y Sautu, R. (2011) *La trastienda de la investigación*, Buenos Aires, Manantial.
- Wallerstein, Immanuel (coord.) (2007) *Abrir las Ciencias Sociales*, México, Siglo XXI.